

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقہی بحثوں

المعروف بہ  
پنستو

# البحوث

تالیف لطیف

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی

پنستو ژباړه

عبد الوکیل المبشر

جلد دوم

خبرونکی

دارالکتب العلمیہ

مسجد کوٹہ بوغرا دروہ چمن

0333-7752219, 0321-3452279

0700-331192

سکینینک دارالکتب اسلامیہ pdf

# فقهی بحثونه

دوهم ټوك

﴿په كندهاری پښتو﴾

ليكوال

حضرت شيخ الاسلام مفتي محمد تقی عثمانی دامت برکاتهم

ژباړن

عبد الوكيل مبشر

خپرنډوی

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغره رود چمن

.....۱.....	د پېنک د پياوړتيا په اړه شرعي حکونه
.....۵۰.....	د صادر او شرعي حکونه
.....۸۳.....	په عربي ژبه د جمعې خطبه
.....۱۰۶.....	تاسو بايد زکات څرنگه ادا کړئ
.....۱۵۰.....	په يوځل دور کړل سوو درو طلاقونو شرعي حکم
.....۱۷۹.....	د تعاطي او استجرار حکم
.....۲۱۲.....	په اسلام کې اقدامي او دفاعي جهاد
.....۲۲۹.....	مضاربه سر تيښکېت يا سندات المقارضة
.....۲۵۱.....	د قضاء عمري حقيقت
.....۲۶۱.....	په جيل خانه، هوايي ميدان او فوځي اډه کې د جمعې لمونځ
.....۲۶۸.....	د پردې شرعي حدود
.....۲۸۷.....	په اسلام کې د تصوير حکم
.....۳۰۲.....	په حرامو شيانو سره علاج
.....۳۰۸.....	د څارويو د ذبح احکام او د نامسلمانو هيوادونو څخه در اوړل سوو غوښو احکام



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

د بینک دیپازیتس

په اړه

شرعی حکمونه

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله الكريم وعلى آله  
واصحابه اجمعين وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين -

اوس مهال بینک دیپازیتس زیات اهمیت پیدا کړی دی، او د هر ښار او هري سیمي وگړی  
په خپلو کاروباري معاملاتو کي هغه ته زیاته اړتیا لري، د دیپازیتس په اړه د شرعی له مخي  
زیات حکمونه سته چي دهغه پېژندل یوه ضروري خبره ده، که څه هم دغه مسئلې نوي را  
پیدا سوي دي خو د قرآن او سنت د بیان سوو اصولو څخه او د امت فقیهانو چي د  
فقهې په کتابونو کي کوم تفصیلات بیان کړي دي شرعی حکمونه په وضاحت او تفصیل  
سره بیانوو، خدای جل جلاله دي وکړي چي دغه کار دده د رضا سبب وگرزي او توفیق  
رانصیب کړي. آمین -



## بینک ډیپازټس څه ته وایي؟

د بینک ډیپازټس (Bank deposit) کوم ته چي په عربي کي "الودائع المصرفية" ویل کیږي، مطلب دادی چي یو کس خپلي روپۍ د امانت په توګه په یوه مالیاتي اداره کي کښېږدي، هغه که د معین وخت لپاره وي او یا هم په خپل مینځ کي دا معاهده ترسره سي چي د غوښتنی پر مهال خپلي روپۍ راوباسي، اوس بانکونه په دې شکل دي چي کوم کس په هغه کي خپلي روپۍ جمع کړي، نو هغه روپۍ په بانک کي نه پاته کیږي.

بلکه د نورو روپۍ و سره د یو ځای کولو څخه وروسته د پانګی اچوني لپاره یې خپل کړاک ته ورسپاري او د هغه په مرسته د سود یا ګټی غوښتنه کوي، او دغه روپۍ د بانک په ضمان کي پاته کیږي، او دخپل مینځي منل سوي و شرطونو مطابق پر بانک باندي دا لازمه ده چي دغه روپۍ په هر حال کي خپل مالک ته ورسپاري.

نو معلومه سوه چي د دغه روپو لپاره چي په عمومي ډول د "ودیعت" یا "امانت" کلمه کارول کیږي، د هغه څخه هغه معنا نه ده مراد کومه چي په فقه کي مراد ده، ځکه چي په فقه کي د "ودیعت" او "امانت" کلمه په دې معناده چي ایښوول سوی شی په خپل اصلي شکل کي د هغه سره موجود وي، او که چیري دده د تجاوز څخه پرته هغه شی بې ځایه سي نو دده پر غاړه باندي ضمان او تاوان نه سته.

خو په بانکونو کي د ایښوول سوو روپو لپاره د ودیعت کلمه یوازي د لغوي په اعتبار کارول

کیري، په عربي کي د "وديعت" کلمه د "ودیعة" څخه د "فعیلة" پروژن ده، یعني هغه شئ چي د "مودع" (د چا سره چي امانت ایښوول سوی وي) سره پریښوول سي. دهمدي امله د بینک ډیپازټس لپاره د "وديعت" د کلمې کاریدنه د لغوي معنی په اعتبار سره صحیح ده، یعني بانک مودع دي، قطع نظر له دې څخه چي په ده کي ایښوول سوي روبي امانت دي یا مضمون دي، یعني قابل تاوان دي یا نه دي، (خود شرعي په اصطلاح کي چي د "وديعت" د کلمې کوم مفهوم دی د بینک ډیپازټس لپاره د هغه کاریدنه صحیح نه ده).

### د بینک ډیپازټس قسمونه

د موجوده بانکونو په اصطلاح کي د بینک ډیپازټس څلور قسمونه دي:

#### ۱. کرنټ اکاؤنټ (Current account) روان حساب

په دغه ډول امانت کي د مال څښتن کولای سي چي څه وخت هم وغواړي خپل مال له بانکه را ایستلای سي، او د حساب مالک (اکاؤنټ هولډر) کولای سي چي کله هم وغواړي او په څومره اندازه چي وغواړي له بانکه خپل مال را ایستلای سي، او بانک به دده دغوښتنی سره سم په بیرني توګه مال ورسپاري، او د مال څښتن (اکاؤنټ هولډر) ددې خبري پابند نه دی چي د مال را ایستلو څخه مخکي بانک ته خبر ورکړي، دغه رنگه اکاؤنټ هولډر ته بانک څه ګټه یا سود نه ورکوي، بلکه په ځينو هیوادونو کي ددې برعکس بانک د مال د څښتن څخه د خپلو خدمتونو په بدل کي د فیس غوښتنه کوي.

البته په دغه اکاؤنټ (کهاټه، حساب) کې ایښوول سوی مال په جلا ډول نه ساتل کېږي بلکه د نور مال سره یو ځای کېږي، او بانک دا اختیار لري چې ایښوول سوی مال د خپلو ضرورتونو د پوره کولو لپاره وکاروي، که څه هم بانکونه په عمومي ډول د ایښودل سوي مال مناسبه حصه دځانه سره ساتي ددې لپاره چې کله هم د مال څښتن غوښتنه وکړي هغه ته ورکول سي.

## ۲. فکس ډیپازټ (Fixed deposit) ثابت امانتونه

دغه ډول امانت تر ټاکلي مودې پورې په بانک کې ایښوول کېږي، او د مال څښتن نه سي کولای چې د ټاکلي مودې د تیریدلو څخه مخکې خپل مال راوباسي، او په عامو حالاتو کې دغه موده د پنځلس ورځو څخه نیولې بیا تر یوه کاله پورې وي، او بانک نوموړی مال په پانگه اچونه کې په کار راوړي، او د مال څښتن ته د بازار د حالاتو سره هم په مختلف تناسب سره سود ورکول کېږي.

## ۳. سیونگ اکاؤنټ (Saving account) بچت کهاټه

دغه ډول امانت د غیر معلومي مودې له مخې ایښوول کېږي، او د مال څښتن اصولو او ضوابطو ته په پام سره خپل مال را ایستلای سي.



خو ټوله مال په يو وار نه سي را ايستلای، بلکه بانک د هغه لپاره يوه معلومه اندازه ټاكي چي هره ورځ د هغه ټاكل سوي مقدار په اندازه کولای سي چي مال راوباسي، او په ځينو وختونو کي د ډېر مال د را ايستلو لپاره دې ته اړ دي چي بانک ته له مخکي څخه خبرتيا ورکړي.

په دغه ډول امانت کي د "کرنټ اکاؤنټ" په شان د معلومي مودې ټاکل ضروري نه دي بلکه د مال څښتن هروخت کولای سي چي مال راوباسي، او دغه رنگه په دغه ډول امانت کي د "فکس ډيپازټ" په شان دا بنديز هم سته چي د مال څښتن نه سي کولای چي ټول مال په يو وار راوباسي، او بانک په دغه ډول امانت باندي گټه ورکوي، خو دغه گټه د "فيکس ډيپازټ" په مقابله کي کمه ده.

#### ۴: لاکرز (lockers) بنده صندوقچه

دغه ته په عربي کي "الخزانات المقفوله" (بنده صندوقچه) ويل کيږي، يو کس د بانک دننه مخصوصه صندوقچه په کرايه باندي اخلي، او په هغه کي خپل مال ذخيره کوي، دغه مال د بانک سره هيڅ رنگه تړاو نه لري، بلکه د بانک کارکونکي هم نه پوهيږي چي په دغه صندوقچه کي څه دي، په عمومي ډول خلک په دغه صندوقچه کي سره زر، سپين زر، قيمتي ډبري او قيمتي سندونه ايردي، او نغدي روپۍ هم په دغه صندوقچه کي ايسنول کيږي.

## په بانک کې ایښوول سوی مال د فقهي په رڼا کې

مخکې د دې څخه چې د یادو سوو څلور ډولو امانتونو د شرعي حکمونو څخه ځان خبر کړو دا به معلومه کړو چې دوی د فقهي په رڼا کې څه حیثیت لري ځکه چې ددوی په اړه ټول شرعي حکمونه د فقهي حیثیت په متعین کولو باندې موقوف دي. ترکومه چې د څلورم قسم یعنی "لاکرز" تعلق دی، په دې کې هیڅ شک نه سته چې "لاکرز" په کرایه باندې اخیستل کېږي، او د لاکرز اخیستونکي او بانک تر مینځ د کرایې معامله ترسره کېږي، او ددې څخه وروسته "لاکرز" د امانت په توګه د بانک سره پاته کېږي، دهمدې امله پرده باندې د "امانت" احکام جاري کېږي.

ترکومه چې د اولو درو قسمونو تعلق دی، نو ددوی حیثیت په عامو بانکونو کې او په اسلامي بانکونو کې په جلا جلا ډول دی، له همدې امله به ددواړو قسمونو په اړه په جلا جلا ډول بیان وکړو.

## په عام بانک کې ایښوول سوی مال

د اوس وخت ګڼ شمیر علماء په دې عقیده دي چې په عام بانک کې ایښوول سوی مال د "پور" حیثیت لري چې اکاؤنټ هولډر (د مال څښتن) یې بانک ته ورکوي، دغه مال ته که "امانت" ویل سي نو بیا هم څه فرق نه راځي ځکه چې په "عقود" کې "معنا" ته اعتبار ورکول کېږي، او "لفظ" ته اعتبار نه ورکول کېږي، د مال دغه حیثیت "کرنټ اکاؤنټ

سیونګ اکاؤنټ او فکس دپازټ "ټولو ته شامل دي، ځکه چې له دغه ټولو څخه چې په هر اکاؤنټ (کها ته) کې مال ایښوول کېږي نو هغه د بانک پر ذمه باندې "مضمون" دی. نو له همدې امله چې کله هم د "مضمون" سو نو امانت نه سو ورته ویلای، ځکه چې امانت "مضمون" نه وي. یعنې که چېرې بې له تجاوز څخه امانت بې ځایه سي نو دده ضمان نه سته.

خو ځینو علماوو بیا په "فکس دپازټ" کې د ایښوول سوي مال او په "کرنټ اکاؤنټ" کې د ایښوول سوي مال تر مینځ فرق بیان کړی دی، هغه په دې ډول چې په "فکس دپازټس" کې ایښوول سوی مال د فقهي له مخې "پور" ګڼل کېږي، ځکه چې په دغه کې اکاؤنټ هولډر (د مال څښتن) اختیار نه لري چې کله هم د "غواړي خپل مال له بانک څخه راوباسي، د دغه بندیز په نتیجه کې دغه مال د "امانت" پر ځای "پور" وګڼل سو دغه رنگه په "سیونګ اکاؤنټ" کې ایښوول سوی مال هم "امانت" نه دی، بلکه "پور" ګڼل کېږي، ځکه چې هلته هم اکاؤنټ هولډر په یو وخت کې خپل ټول مال نه سي را ایستلای. خو په "کرنټ اکاؤنټ" کې ایښوول سوی مال د دغو علماوو په آند په "فکس دپازټ" او "سیونګ اکاؤنټ" دواړو کې د ایښوول سوي مال سره توپیر لري، او هغه دا چې د "کرنټ اکاؤنټ" مال د "مضمون" کیدلو سره سره "امانت" هم ګڼل کېږي، ځکه چې اکاؤنټ هولډر دا واک لري چې کله هم د "غواړي خپل ټول مال له بانک را ایستلای سي، او پرده باندې په دغه لړ کې هېڅ رنگه بندیز نه سته، ځکه چې په "کرنټ اکاؤنټ" کې یواځې د خوندي ساتلو په نیت مال ایښوول کېږي، او ایښوونکی کله هم په دې نیت مال نه اېږدي چې په هغه ګټه او یا سود کې شریک سي کوم چې بانک یې د پانګې اچونې په نتیجه کې تر لاسه کوي، له همدې امله چې کله د ایښوونکي مقصد بانک ته "پور ورکول" نه دی نو دغه مال ته د "پور" نوم نه سو ورکولای، ځکه چې



دغه د "تفسير القول بما لا يرضى به قائله" لاندې راځي، او پاته سوه دا خبره چې په "کرنټ اکاؤنټ" کې اېښودل سوی مال بانک د نور مال سره یوځای کوي او بیا یې د خپل ضرورت د پوره کولو لپاره په کار راوړي، نو یواځې دغه خبره نوموړی مال له "امانت" کیدلو څخه نه باسي، ځکه چې عرفاً د بانک دغه تصرف د مال د څښتن د اجازې له مخې ترسره کېږي، (او د مال د څښتن د اجازې له مخې په امانت کې تصرف او لاس وهنه کول روادي) او د دغه لاس وهنې په نتیجه کې مال د "امانت" کیدلو څخه نه وزي، خو زما په آند دغه تفصیل صحیح نه دی، ځکه چې په بانکونو کې مال اېښوونکي عوام خلک د امانت، قرض او دین د اصطلاحاتو د فرق څخه واقف نه دي، او نه هم عوام دغه رنگه اصطلاحاتو ته څه پاملرنه کوي، بلکه یواځې د مال څخه ترلاسه سوي نتیجه ته پاملرنه کوي، نو ځکه په عامو حالاتو کې په بانک کې یواځې په هغه صورت کې مال اېښودل کېږي چې بانک یې د بیرته ورکولو ضمانت په غاړه واخلي، له همدې امله که چیرې مال اېښوونکي په دې پوه سي چې زما مال په بانک کې د "امانت" حیثیت لري، او که چیرې نوموړی مال د بانک څخه غلاسي او یا هم د تعدي او تجاوز (د قواعدو د مخالفت) څخه پرته یې ځایه سي نو بانک دغه مال بیرته نه ورکوي، نو په دغه صورت کې د دې کله هم ندی خوښ چې خپل مال په بانک کې کېږدي، او که چیرې د بانک له لوري دا واضح سوې نه وي، یا د بانکونو د عرف له مخې دا خبره مشهوره نه وي چې کوم کس هم په بانک کې مال اېږدي، نو په بانک کې د مال اېښوونکي پخپله دا غواړي چې د دوی په بانکونو کې د "مضمون" په توګه پاته سي، یعنې که چیرې هغه یې ځایه سي نو بانک به یې ضامن وي، یواځې د "امانت" په توګه هغه مال په بانک کې نه پاته کېږي ځکه چې د "امانت" مال "مضمون" نه وي، البته د "پور" مال "مضمون" وي.

ددې څخه دا معلومه سوه چې د فقهي له مخې د مال اېښوونکو مقصد بانک ته

ورکول دي، امانت ايسوول نه دي، البته دومره خبره ضرور سته چې بانك ته يواځي پر دې اساس پور ورکول كېږي چې د تحفظ د لاس ته راوړلو لپاره هغه ضامن وگرزول سي، د تبرع او احسان له مخې هيڅكله بانك ته پور نه ورکول كېږي، چې د هغه په مرسته د بانك سره د هغه د اړتياوو د پوره كولو لپاره كومك وسي، او يواځي ددغه مقصد له امله دغه معامله د پور د صفت څخه نه وزي، ځكه چې په ”عقد قرض“ كې د دواړو خبرو كيدل ضروري دي:-

- ۱:- يو داچي يو كس بل كس ته ددې اجازې له مخې مال ور كړي چې چيري هم دئ وغواړي ددغه په مرسته خپلې اړتياوي پوره كړي، خو شرط دادې چې پور وركونكې كله هم د خپل مال غوښتنه و كړي نو پور اخيستونكې به د هغه د مال مثل بيرته وركوي.
- ۲:- دوهم دا چې مال د پور اخيستونكي په ذمه مضمون دي (يعنې دې ځايه كيدلو پر مهال په يې مثل ادا كوي).

په بانك كې چې كوم مال ايسوول كېږي، په هغه كې دغه دواړي خبري سته، پاته سوه دا خبره چې پور وركونكې كه چيري د احسان او تبرع له مخې پور غوښتونكي ته پور وركړي، چې ددغه په مرسته هغه خپلې اړتياوي پوره كړي، نو دغه مقصد د يو مال د پور كيدني لپاره ضروري نه دي، د پور په ځينو معاملاتو كې دغه مقصد موندل كېږي او په ځينو كې بيا نه موندل كېږي، (له همدې امله ددغه مقصد موجوديت او نه موجوديت د مال پر پور كيدني او نه كيدني باندې څه اغيز نه لري).

لكه څرنگه چې په رواياتو كې د حضرت زبير بن عوام <sup>رض</sup> واقعه ليكل سوې ده چې خلگ د خپل مال د امانت په توگه د ايسوولو لپاره دوى <sup>رض</sup> ته راتلل، او موخه يې د حضرت زبير بن عوام <sup>رض</sup> سره كومك نه وو، بلكه د خپل مال ساتنه يې مقصد وو، خو د حضرت زبير بن عوام <sup>رض</sup> معمول دا وو چې دوى <sup>رض</sup> ددې شرط له مخې د تصرف اجازه اخيستل چې دغه مال به

زما سره مضمون وي، ددغه شرط او اجازې څخه وروسته به مال قبلوي، نو كله چې به يو كس د امانت په نامه مال وړاندي كړي نو دوى به وفرمايل چې "لا لکن هو سلف" ددغه مال امانت نه دی بلکه پور دی، حضرت زبير<sup>رضي</sup> ددغه معامله "عقد سلف" يعنې د پور عقد وټاکي، حال دادی چې د پور ورکونکو مقصد ددغه پور له مخې د حضرت زبير<sup>رضي</sup> سره کومک نه دی، بلکه ددغه پور څخه دهغو مقصد يواځې دخپل مال ساتنه ده.

(بخاري شريف، کتاب الجهاد، باب بركة الغازی فی ماله، مع فتح الباری، ۱۷۵:۶)

ددغه تفصيل څخه معلومه سوه چې دخپل مال د ساتنې له مخې پور ورکول د پور د عقد سره څه تضاد نه لري، رشتيا خبره ده چې د پور عقد که څه هم د تبرع او احسان عقد دی، ځکه چې پور ورکونکی حق نه لری چې دخپل پور د اندازې څخه زیات مال ترلاسه کړي، خوددغه د پور عقد يوداسي "مالي عقد" هم دی چې په هغه کې ددواړو لورو څه ناڅه مفاد سته، لکه څرنګه چې د پور ورکونکي دا فائده ده چې ددغه پور په نتیجه کې دئ په آخرت کې ثواب مومي (کله چې اړو خلګو ته پور ورکول سي او موخه یې ددوی سره کومک وي) او کله بیا دا فائده وي چې د پور ورکولو په نتیجه کې دده مال د پور اخیستونکي پر ذمه مضمون ګرزي (او په نتیجه کې یې مال خوندي ساتل کېږي) ددغه فائده له مخې نن صبا خلګ په بانکونو کې مال اېږدي، که چېرې دغه فائده موجودیت نه درلودی نو خلګو به د ساتنې له مخې خپل مال په بانکونو کې نه اېښوولای، ددې څخه معلومه سوه که خلګ د پور کولو له مخې خپل مال په بانکونو کې اېږدي، خو کله چې په عمومي ډول خلګ خبر نه دي چې ددغه مقصد لپاره په بانک کې ددغه رنګه پور اېښوولو عمل ته د فقهې په اصطلاح کې "اقراض" ویل کېږي. له همدې امله هغه خلګ دغه عمل ته "اقراض" (يعنې پور ورکول) نه وايي (حال دادی چې په حقیقت کې دغه "اقراض" دی) ځینې وخت دا ویل کېږي چې په "کرنټ اکاؤنټ" کې اېښوول سوی مال پور نه دی بلکه د فقهې له مخې امانت بلل کېږي



خو د مال ایښوونکو بانک ته دا اجازه ورکړې وي چې د نورو مالونو سره یې یوځای کړي، او که وغواړي نو د خپلو اړتیاوو د پوره کولو لپاره یې هم کارولای سي، او امانت د نورو مالونو سره د یوځای کولو، او د کارولو د اجازې سره سره بیا هم امانت پاته کېږي، خو د فقهي له مخې دغه تطبیق صحیح نه دی، ځکه چې د مال خښتن کله هم مودع (د چاسره چې امانت ایښوول سوی وي) ته ددې اجازه ورکړي چې دده مال د نورو مالونو سره گډ کړي نو په دغه صورت کې دغه عقد د امانت له تعریف څخه وزي او په "شركة الملك" سره بدلېږي، او دغه مخلوط مال ددوی دواړو ترمینځ مشترک بلل کېږي، لکه څرنګه چې فقهاوو هم همدا ډول وضاحت کړې دی،

(وګورئ: الدارالمختار مع ردالمحتار لابن عابدین: ۶: ۶۶۹)

او دا خبره د فقهي له مخې واضح ده چې په مشترک مال کې د یو شریک قبضه د بل شریک پر مال باندې د "امانت قبضه" ګڼل کېږي، که چیرې دده تجاوز څخه پرته هغه بې ځایه سي نو پرده باندې ضمان راځي، خو کوم خلګ چې په بانکونو کې مال ایږدي هغوی هیڅکله هم دا نه غواړي چې بانک پر هغه باندې د "امانت قبضه" وکړي، بلکه دوی دا غواړي چې هغه مال دي د بانک پر ذمه باندې مضمون پاته سي، ددې څخه هم دا معلومه سوه چې مال ایښوونکي نه غواړي چې د بانک سره د امانت معامله ترسره کړي بلکه غواړي چې د پور معامله ترسره کړي.

په هر صورت د یادسوي تفصیل څخه دا څرګنده سوه چې د موجوده بانکونو په درې واړو اکاؤنټونو (کهاټو) کې چې کوم مال ایښوول کېږي هغه پور دی، دغه پور اکاؤنټ هولدر "د مال خښتن" بانک ته وړاندې کوي، له همدې امله پر دغه باندې یواځې د پور حکمونه جاري کېږي.

## آیا په عامو بانکونو کې مال ایښوول روادي؟

کله چې دا معلومه سوه چې په بانک کې ایښوول سوی مال پور وي، نو اوس دا پوښتنه را پیدا کېږي چې آیا مسلمان په هغو بانکونو کې خپل مال ایښوولای شي کوم بانکونه چې د سود پر اساس کار کوي؟

ترڅو پورې چې د "فکس ډیپازټ" او "سیونګ اکاؤنټ" تعلق دی، نو بانک خو اکاؤنټ هولډر "د مال څښتن" ته پر دغه مال باندې ګټه ورکوي، او معلومه خبره ده چې په دغه کھاتو کې ایښوول سوي مالونه د ټولو په اتفاق سره پور دي، له همدې امله بانک چې اکاؤنټ هولډر "د مال څښتن" ته د اصلي مال څخه زیات کوم مال ورکوي په ښکاره سود دی، چې د جواز لپاره یې هیڅ صورت نه سته، لکه څرنګه چې "اسلامي فقه اکیډمي" په خپله دوهمه ناسته کې پر دغه باندې متفقہ قرارداد منظور کړي، نو کوم کس چې په یادو سوو کھاتو کې مال اېږدي نو هغه د بانک سره د سودي پور معامله کوي کومه چې حرامه ده.

له همدې امله په یادو سوو دوو کھاتو کې مسلمانان مال نه سي ایښوولای خو په اوس وخت کې ځیني علماء وایي چې په دغه دوو کھاتو کې مال ایښوول روادي، خو بانک چې پر دغه باندې کومه ګټه ورکوي، هغه ګټه څوک د خپلې اړتیا د پوره کولو لپاره نه سي کارولای، بلکه مسکین ته به یې صدقه ورکوي او یا به یې د خیر په کار کې صرفوي خوزه د نوموړي نظر سره اتفاق نه سم کولای، ځکه چې د ګټې د ترلاسه کولو له مخې په بانک کې مال ایښوول، که څه هم په پام کې وي چې ګټه ډیر کار کې مصرف سي، بیا هم د سود معامله مینځ ته راځي او دغه رنگه معامله ترسره کول د نص له مخې حرامه ده.

اصل حقیقت دادی چې د "سودی مال" د خیر په کار کې د مصرفولو مشوره هغه کس ته ورکول کېږي چې د شرعي مسئلو څخه د ناڅېرتیا پر اساس یې په غیر شرعي ډول معامله تر سره کړې وي او په نتیجه کې یې د سود مال لاس ته راوړی وي، یا هغه کس ته نوموړې مشوره ویل کېږي چا چې تراوسه پورې په خپله سوداګرې او مالي معاملاتو کې د شریعت بندیزونو ته څه پاملرنه نه کول، خو سر له اوسه توبه ګارسو او ویې غوښتل چې د سودي مال څخه خلاصون ومومي، نو هغه ته ویل کېږي چې د ثواب د نیت څخه پرته نوموړی مال د خیر په کار کې مصرف کړه، خو کوم کس چې د شرعي پابند وي او په دې نیت مال اېږدي چې کوم سود تر لاسه کړي هغه د خیر په کار کې مصرف کړي نو ددې مثال داسې دی لکه یو کس چې ددې نیت له مخې ګناه وکړي چې وروسته به توبه ګارسم، او حال دادی چې پر مسلمان دا واجب ده چې د ګناه لوري ته هیڅ مخه نه کړي چې وروسته توبې ته اړ سي.

دغه تفصیل خو د مسلمانو هیوادونو د موجوده عامو بانکونو سره اړه لري، او پاته سوه د نامسلمانو هیوادونو بانکونه چې مالکان یې هم مسلمانان نه دي نودهغو په اړه د اوس وخت علماء دا وایي چې په دغه بانکونو کې مال ایښوول او بانک چې کومه ګټه ورکوي د هغه اخیستل روادي، دغه حکم د امام ابوحنیفه د هغه وینا له مخې ورکول سوی دی چې فرمایي "يجوز اخذ مال الحربى برضاہ" یعنې د حربې کافر مال د هغه د رضا له مخې اخیستل روادي، او دا چې د مسلمان او حربې تر مینځ سود نه راځي، خو جمهور فقهاء بیا دغه نه مني، آن تردې چې د وروستیو حنفیانو فتویٰ هم ددغه مطابق نه ده، ځکه چې "ربا" د "قطعي نص" له مخې حرامه بلل سوې ده، او څوک چې د "ربا" څخه لاس نه اخلي، د خدای جل جلاله او د هغه د رسول ﷺ له لوري د هغه سره د جنګ



اعلان سوی دی، له همدې امله په عامو حالاتو کې دا نه ده مناسبه چې یو مسلمان د "رېا" معامله وکړي، که څه هم د حربي کافر سره وي، خو دلته یوه نکته باید په پام کې ونیول سي، هغه دا چې اوس وخت عام اسلامي حکومتونه د مغربي هیوادونو تر تسلط او کنترول لاندې دي، او په مهمو عواملو کې یې یو دادي چې هغوی یا خو د مسلمانو هیوادونو دولت غصب کړی دی، او یا دا چې مسلمانو هیوادونو د مغربي هیوادونو څخه کوم پور اخیستی دی، پر هغه باندې چې کوم سود راځي، نو د هغه په صورت کې یې د مسلمانانو مال لاس ته راوړی دی، بل لور ته چې د مسلمانانو زیاته اندازه مال ددغه هیوادونو په بانکونو کې اېښوول سوی دی، پر هغه باندې هم ددوی قبضه ده، او هغه د خپلو اړتیاوو د پوره کولو لپاره کاروي، بلکه د مسلمانانو په خلاف د سیاسي او جنگي منصوبو د تکمیلولو لپاره هغه په کار راوړي.

له همدې امله که یو مسلمان پر خپل مال باندې سود تر لاسه کړي او دغې یې پرېږدي، نو کافرانو ته ددغه کار له امله تقویت رسیږي، نو ددغه حالاتو له امله زما رجحان دې لوري ته دی چې د مسلمانانو لپاره دا رواده چې په نامسلمانو هیوادونو کې د نامسلمانو د بانکونو له لوري څخه چې دوی ته د خپل مال پر سر باندې کوم سود رسیږي هغه وصول کړي، خو دغه مال د خپلو اړتیاوو په پوره کولو کې کارول صحیح نه دی، بلکه د ثواب د بیت څخه پرته په کار ده چې د خیر په کار کې مصرف سي، له همدې امله به مسلمانانو ته د ضرر رسولو په هغه کومک کې کمی راسي کوم چې یې مسلمانان ددوی په بانکونو کې د خپلو مالونو په اېښوولو سره ددوی سره کوي.

هر صورت مسئله د علماوو په وړاندې ده، دوی دې په دې اړه حتمي فیصله وفرمایي.

## د سودي بانک په "کرنټ اکاؤنټ" کې مال ایښوول

لکه مخکې چې یادونه وسوه چې په "کرنټ اکاؤنټ" کې د مال ایښوولو پر سر بانک څه گټه یا سود نه ورکوي، له همدې امله په دغه اکاؤنټ (کهاټه) کې مال ایښوول د "سودي پور" په معاهده کې د داخلیدلو معنا نه لري، ددې حیثیت له مخې په کرنټ اکاؤنټ کې مال ایښوول په کار دی چې رواسي، خود اوس عصر ځینو علماوو دا اشکال کړی دی چې دغه که څه هم "سودي پور" نه دی خو په دغه صورت کې د بانک سره د سودي معاملاتو په لړ کې کومک راځي، ځکه دا ښکاره خبره ده چې بانک دغه مال منجمد نه اېږدي، بلکه په سودي پورونو کې یې ورکوي او پر هغه باندي گټه ترلاسه کوي، له همدې امله مال ایښوونکي په سودي معاملاتو کې د بانک معاون جوړسو، خو نوموړی اشکال د لاندینيو طریقو له مخې دفع کیدلای سي:

۱. د بانکونو دا معمول دی چې په کرنټ اکاؤنټ کې ایښوول سوی ټول مال نه کاروي، بلکه د دغه مال یوه زیاته اندازه ددې غرض له مخې له ځانه سره ساتي چې د هغه په مرسته هره ورځ د مال ایښونکو طلب پوره کړل سي، خو چونکه په بانک کې ایښوول سوي ټول مالونه په گډه توگه سره ساتل کېږي، نو هیڅ یو اکاؤنټ هولدر "د مال خښتن" په یقین سره دا نه سي ویلای چې دده مال په سودي معامله کې لگیدلی دی.
۲. بانک چې په کومو ځایونو کې مال لگوي، هغه ټول ځایونه شرعاً ممنوع نه دي، بلکه ځیني داسي ځایونه هم سته چې په هغه کې مال لگول حرام نه دي، نو هیڅ یو اکاؤنټ هولدر "د مال خښتن" په یقین سره دا نه سي ویلای چې دده مال په هغه ځای کې لگیدلی دی کوم چې شرعاً حلال نه دی.

۳:- د سود څخه پرته د پور معامله شرعاً رواده، او د "نغدو" حکم دادی چي په "عقود صحیحه" کي په متعین کولو سره متعین کړزي، او په کرنټ اکاؤنټ کي چي کوم کس هم مال اېږدي، نو بانک ته د پور ورکولو په نتیجه کي هغه مال دده د ملکیت څخه وزي او د بانک تر ملکیت لاندې راځي، اوس چي بانک په دغه مال کي کوم تصرف کوي، هغه د اکاؤنټ هولډر په ملکیت کي تصرف نه کښل کېږي، له همدې امله دغه صرف د هغه لور ته نه سي منسوب کیدلای.

۴:- پر گناه باندي د یو چا کومک کول که څه هم حرام دي، خو فقهاء کرامو ددې لپاره څه اصول بیان کړي دي، چي دغه ځای د هغه د تفصیل لپاره مناسب نه دی، او د تفصیل لپاره دي لاندیني کتابونه ولوستل سي.

(در مختار مع ردالمختار جلد ۵ صفحه ۲۷۲. تكملة فتح القدیر جلد ۸ صفحه ۱۲۷. شرح المذهب جلد ۹ صفحه ۳۹۱. نهاية المحتاج جلد ۳ صفحه ۴۵۴. حواشی الشروانی علی تحفة المحتاج جلد ۴ صفحه ۳۱۷. الفروق للقراقی جلد ۲ صفحه ۲۳. نیل الاوطار للشوكانی جلد ۵ صفحه ۱۵۴.)

زما پلار بزرگ حضرت مولانا مفتي محمد شفيع صاحب پر دغه موضوع باندي يوه ځانگړې رساله ليكلې ده، او په دغه رساله کي يې هغه ټول فقهي نصونه راوړي دي، کوم چي د "اعانت" د مسئلې سره اړه لري، نو موږې رساله د عربي "احکام القرآن" د دريمي حصې د جزء په توگه چاپ سوې ده، د دغه رسالې په وروستۍ کي د نوموړي مسئلې لنډيز دا رنگه مطرح سوی دی چي:-

(ان الاعانة على المعصية حرام مطلقاً بنص القرآن اعنى قوله تعالى: ولا تعاونوا على الاثم والعدوان، وقوله تعالى: فلن اكون ظهيراً للمجرمين، ولكن الاعانة حقيقة هي ما قامت المعصية بعين فعل المعين، ولا يتحقق الابنية الاعانة او التصريح بها او تعيينها في استعمال هذا الشئ بحيث لا يحتمل غير المعصية ومالم تقم المعصية بعينه لم يكن من الاعانة حقيقة بل من التسبب ومن اطلق عليه لفظ الاعانة فقد تجوز لكونه صورة اعانة

کما من السیر الکبیر ثم السبب ان کان سببا محرکا وداعیا الی المعصیه فالتسبب فیہ حرام کالاعانة علی المعصیه بنص القرآن کقوله تعالی: لا تسبوا الذین یدعون من دون الله، وقوله تعالی: فلا تخضعن بالقول، وقوله تعالی: لا تبرجن، الاية، وان لم یکن محرکا وداعیا بل موصلا محضا وهو مع ذلك سبب قریب بحیث لا یحتاج فی اقامة المعصیه به الی احداث صنعة من الفاعل کبیع السلاح من اهل الفتنه و بیع العصیر ممن یتخذ خمرا و بیع الامرد ممن یعصی به و اجارة البیت ممن یشبع فیہ الخمر او یتخذها کنیسه او بیت نار و امثالها فکله مکروه تحریم بشرط ان یعلم به البائع والا اجد من دون تصریح به باللسان فانه ان لم یعلم کان معذورا وان علم و صرح کان داخلا فی الاعانة المحممة۔

وان کان سببا بعیدا بحیث لا یفضی الی المعصیه علی حالته الموجودة بل یحتاج الی احداث صنعة فیہ کبیع الحديد من اهل الفتنه و امثالها، فتکره تنزیهاً (احکام

القران جلد ۳ صفحہ ۷۴)

”دقرآنی نص له مخي پر گناه باندي د چاکومک کول مطلقاً حرام دی، په قرآن کریم کي لوی خبښتن جل جلاله فرمايلي دي: ولا تعاونوا على الاثم والعدوان: ”يعني په گناه او زیاتي کي یو د بل کومک مه کوئ“ (سورة المائدة: ۲) بل خایې فرمايلي دي: فلن اکون ظهيرا للمجرمين: ”يعني زه هيڅکله هم د جنایت کارانو کومک نه کوم“ (سورة القصص: ۱۷)

”خو په حقیقت کي “اعانت” هغه ته ویل کیږي چي د معین یعنی کومک کونکي د عین فعل په نتیجه کي معصیت رامنځته سي، دا په هغه صورت کي امکان لري چي کومک کوونکی د کومک کولو نیت هم وکړي، یا یې وضاحت وکړي، یا د معصیت تر سره کولو لپاره د کوم شي کارول داسي متعین کړي چي د معصیت څخه پرته په بل څه کي د هغه د کارولو احتمال پاته نه سي، خو که چیري معصیت د معین ”کومک کوونکي“ د عین فعل په نتیجه را مینځته نه سي، نو هغه ته حقیقه کومک نه ویل کیږي۔

بلکه هغه ته د معصیت سبب ویل کیږي، او څوک چې یې "اعانت" بولي نو هغو د مجاز له مخه دغه وینا کړې ده، ځکه چې دغه صوره "اعانت او کومک" د حقیقه نه دی، لکه څرنګه چې د "السير الكبير" په حواله دغه خبره تیره سوې ده، وروسته "سبب" ته کتل کیږي، که چیرې هغه سبب د معصیت لوري ته محرک او داعي وو، نو د هغه سبب جوړیدل حرام دي، لکه څرنګه چې "اعانت علی المعصیت" حرام دی د قرآني نص له مخې، لوی څښتن جل جلا له فرمایلي دي: لا تسبوا الذين يدعون من دون الله: (سورة الانعام: ۱۰۸) "یعنې هغو ته ښکېل مه کوئ د کومو چې دغه خلګ د خدای جل جلا له "د عبادت" په پریښوولو سره عبادت کوي، ځکه چې هغه د ناخبرتیا له امله تجاوز کوي او د لوی څښتن جل جلا له د شان سپکاوی کوي" بل ځای یې فرمایلي دي: فلا تخضعن با لقول: (الاحزاب: ۳۲) بل ځای یې فرمایلي دي: ولا تبرجن: (الاحزاب: ۳۳)۔

او که چیرې هغه سبب د معصیت لپاره محرک او داعي نه وو، بلکه یواځې تر معصیت پورې رسوونکی وو، د دې سره سم په دې لحاظ سره هغه معصیت ته نژدې هم وي چې دده په مرسته د معصیت د ترسره کولو لپاره څه بدلون ته اړتیا هم نه پیدا کیږي، د مثال په ډول په فتنه خوړونکو خلګو باندې سلاح خرڅول، یا په شراب جوړونکي باندې د انګور شیر خړڅول، یا امر د غلام په داسې چا باندې خرڅول چې هغه یې د بدکاری لپاره رانیسي، یا داسې چاته ځای په کرایه باندې ورکول چې د هغه په اړه دا معلومات وي چې هغه په دغه ځای کې د شرابو سوداګري کوي، یا د هغه څخه "کنیسه" (د یهودانو عبادت خانه) جوړوي، یا د مجوسیانو عبادت خانه جوړوي، په دغو ټولو صورتونو کې پلورل یا په کرایه باندې ورکول مکروه تحریمي دی، خو شرط دادی چې پلورونکی یا آجر (څوک چې ځای په کرایه باندې ورکوي) ته د څه وضاحت څخه پرته نوموړې خبره معلومه وي خوکه پلورونکی او آجر ته په دې اړه څه معلومات نه وه، نو په



دغه صورت کې هغوی معذور ګڼل کېږي، او که چیرې دوی ته د وضاحت له مخې دا معلومه وه، او پلورل یا په کرایه کول یې د علم سره سره ترسره کړه، نو په دې صورت کې بايع او آجر دواړه پر حرام باندې کومک کوونکي ګڼل کېږي.

او که چیرې هغه سبب قریب نه وي بلکه سبب بعید وي، چي په موجوده صورت کې معصیت نه رامینځته کېږي، بلکه د معصیت را مینځته کیدلو لپاره بدلون ته اړتیاوي، د مثال په ډول په فتنه او فساد خورونکو خلکو باندې وسپنه یا داسې بل څه پلورل، نو دغه صورت مکروه تنزیهې دی. (جواهر الفقه جلد ۲ صفحه ۴۵۳. احکام القرآن، حضرت مولانا مفتي محمد شفیع صاحب، جلد ۳ صفحه ۷۴).

زمونږ پلار محترم په خپله یوه بله مقاله کې چي په اردو ژبه کې ده نوموړې مسئله لا واضح کړې ده، چي لنډیز یې په لاندې ډول دی:

”که چیرې د ”تسبب“ مفهوم د مطلق سببیت لپاره عام کړل سي نو دا امکان سته چي په ټوله نړۍ کې یو مباح کار مباح او جائز پاته نه سي، د مثال په ډول غله کروونکی او دمیوې لپاره درختي ایشوونکی ددې لپاره هم سبب جوړیدلای سي چي په دغه غلې او میوې سره هغه اعداء الله (د خدای جل جلا له دشمنانو) ته فائده ورسول، جامه جوړول، مکان جوړول، لوبښی او د استعمال شیان جوړول، په دغو ټولو کې ښکاره داده چي هر ښه او بد هغه کاروي، او په فسق او فجور کې چي کارېږي هم یې سبب جوړوونکی دی، نو که چیرې دغه رنگه حرمت عام کړل سي نو امکان سته چي په ټوله نړۍ کې دي هیڅ یو کار هم جائز پاته نه سي، له همدې امله ضروري ده چي د سبب قریب او سبب بعید تر مینځ توپیر وسي، سبب قریب ممنوع وګڼل سي او سبب بعید مباح، ذکر سوي ټول مثالونه د سبب بعید لپاره دي، نو ځکه هغه روادي.

وروسته د سبب قریب هم دوه قسمونه دي:-

یو سبب جالب او باعث، چې د گناه لپاره محرك وي، او د گناه د رامینځته کیدلو لپاره دده څخه پرته په ښکاره بله وجه نه وي، ددغه رنگه سبب ارتکاب داسې دی لکه د معصیت ارتکاب.

علامه شاطبي د "موافقات" د اولنۍ حصې په مقدمه کې ددغه رنگه اسبابو په هکله فرمایلي دي چې "ایقاع السبب ايقاع للمسبب" (یعنې د سبب ارتکاب د مسبب ارتکاب دی) کله چې ددغه رنگه اسبابو ارتکاب خپله د معصیت ارتکاب وگڼل سو، نو له همدې امله د معصیت نسبت هغه چاته کېږي چا چې د سبب ارتکاب کړی دی، د یو فاعل مختار د حائل کیدلو له امله د معصیت نسبت دده څخه نه قطع کېږي، لکه په حدیث شریف کې د بل مور او پلار ته د ښکښلو والا په اړه دا ویل سوي دي چې دې خپل مور او پلار ته ښکښل کوي، ځکه چې دغه رنگه سبب للمعصية د قرآن او حدیث د نصونو له مخې خپله یو معصیت دی.

د سبب قریب دوهم قسم دادی چې سبب قریب خو وي خو د معصیت لپاره محرك نه وي، بلکه د معصیت صدور د یو بل فاعل مختار د خپل فعل له امله کېږي، لکه "بیع العصیر ممن یتخذ خمرا" یا "اجارة الدار لمن یتعبد فیها للاصنام" او داسې نور، نو دغه رنگه بیع او اجاره که څه هم له یوې لوري څخه د معصیت سبب قریب گڼل کېږي، خو بل لورته بیا د خپل ذات په اعتبار سره د گناه لپاره جالب او محرك نه گڼل کېږي، ددغه رنگه سبب قریب حکم دادی چې که چیرې د پلورونکي او اجاره وړکونکي مقصد پر معصیت باندي د رانیوونکي او اجاره اخیستونکي کومک وي، نو دغه د معصیت ارتکاب او اعانت دی، او قطعاً حرام دی، او که چیرې ددوی دا مقصد نه وي نو بیا دوه صورتونه دي. یو صورت دادی چې دا معلومه نه وي چې د انګورو د شیرې څخه سرکه جوړېږي یا

شراب جوړېږي، نو په دغه صورت کې دغه بلاکراحت روادی، او که چیرې دا معلومه وي چې شراب ځنې جوړېږي، نو دغه مکروه دی، بیا د مکروه هم دوه قسمونه دي: یو دا چې مبیعه د تغیر او بدلون څخه پرته په معصیت کې وکارول سي، دغه بیع مکروه تحریمي ده، دوهم دا چې مبیعه د تصرف او بدلون څخه وروسته په معصیت کې وکارول سي، نو په دغه صورت کې دغه بیع مکروه تنزیهي ده. (جواهر الفقه: ۲: ۴۶۰-۴۶۲)

نو پر دې اساس چې په بانک کې کوم مال ایښوول کېږي، په هغه کې د فکر و هلو څخه وروسته دا څرگنده سوه چې په "کرنټ اکاؤنټ" مال ایښوول د سود د معاملې لپاره یو داسې محرک او سبب نه دی چې که چیرې دغه مال په بانک کې نه کېښېښول سي، نو بانک د سودي راکړه ورکړې په ګناه کې نه مبتلا کېږي، له همدې امله مال ایښوونکي د سبب قریب دوهم قسم دی، او په عمومي ډول په بانک کې د دې مقصد لپاره مال نه ایښوول کېږي، چې په سودي راکړه ورکړې کې د بانک سره کومک وسي، بلکه په عمومي ډول د مال ساتنه مقصدوي، او مال ایښوونکي ته په یقین سره دا نه ده معلومه چې دده مال په سودي راکړه ورکړې کې لګول کېږي، بلکه دا احتمال هم سته چې دده مال په بانک کې خوندي پاته سي، او یا په روا او مشروع راکړه ورکړې کې ولګول سي خو که چیرې په فرضي توګه بانک دده مال په سودي راکړه ورکړې کې ولګوي، بیا هم د کرنسي دا اصول دی چې په جائز عقود معاوضه کې په متعین کولو سره هغه نه متعین کېږي، له همدې امله سودي معاملې په "کرنټ اکاؤنټ" کې د ایښوول سوي مال لوري ته نه منسوب کېږي، بلکه هغه معاملې دده لوري ته منسوب کېږي چې اوس د بانک خپل ملکیت ګڼل کېږي، له زیات څخه زیات دومره ویل کېدلای سي چې په "کرنټ اکاؤنټ" کې مال ایښوول مکروه تنزیهي دی. په دې کې هیڅ شک نه سته چې نن سبا په زیاته اندازه جائز معاملې هم د بانک سره تړون پیدا کړی دی، او د دغه معاملاتو د تکمیل لپاره انسان

دې ته اړدی چې په څه ناڅه ډول په بانک کې خپل اکاؤنټ (کهاټه) خلاصه کړي، کله چې په بانک کې د اکاؤنټ (کهاټه) د خلاصولو ضرورت په پوره توګه ښکاره سو، نو د دغه ضرورت له مخې په بانک کې د "کرنټ اکاؤنټ" په خلاصولو کې چې کوم کراهِت تنزیهي موجودیت درلودی انشاء الله هغه هم پای ته رسیږي.

### په اسلامي بانک کې ایښوول سوی مال

که چیرې د اسلامي بانک په "کرنټ اکاؤنټ" کې مال ایښوول سوی وي نو حکم یې بعینه د هغه مال د حکم په شان دی کوم چې د عام بانک په "کرنټ اکاؤنټ" کې ایښوول سوی وي او د دواړو تر مینځ توپیر نه سته، دغه مال د بانک پر ذمه پور دی او بانک یې ضامن دی او پر دغه مال د پور حکمونه جاري کیږي، خو د اسلامي بانک د "فکس ډیپازټ" او "سیونګ اکاؤنټ" مال د عام بانک د "فکس ډیپازټ" او "سیونګ اکاؤنټ" د مال سره توپیر لري، که څه هم د عام بانک په نوموړو کهاټو کې ایښوول سوی مال پور وي او د سودي ګټې پر اساس باندي په بانک کې ایښوول کیږي، خو اسلامي بانک بیا د سودي ګټې پر اساس باندي کار نه کوي بلکه نوموړی مال د شرکت پر اساس اخلي او د ګټې په صورت کې بانک او د مال څښتن سره شریکان دي، نو دغه مال په اسلامي بانک کې پور نه بلکه د عقد مضاربت رأس المال ګڼل کیږي، او د مال څښتن د بانک په ګټه کې د متناسبي حصې حقدار دی، او که چیرې تاوان رامینځته سي نو په تاوان کې هم شریک دی، او د هغه مال ضمان د بانک پر ذمه نه سته، له همدې امله بانک نه د رأس المال ضامن دی او نه هم د ګټې ضامن دی، خو که چیرې د بانک له لوري تجاوز رامینځته سي نو د هغه تجاوز په اندازه به ضمان ادا کوي.

زما په آند په بانک کې د امانت په توګه مال ایښوونکی (ډیپازيټرن) جلا حیثیت لري او د بانک په

کاروبار کې حصه دار خلک (یعنې ډائریکټران او اسټیپانسرز او شئیر هولډرز) جلا حیثیت لري، هغه په دې ډول چې د بانک او "ډیپازیترز" ترمینځ عقد مضاربت وي، او د حصه دارانو په خپل مینځ کې عقد شرکت وي، همدا وجه ده چې حصه داران د بانک په عام مجلس کې د څه ویلو حق لري ګواکې حصه دارانو خپل مال او عمل دواړه بانک ته وړاندي کړي دي، او د شریکانو کیفیت همدا ډول وي، خو ډیپازیترز بیا په دغه رنگه مجلس کې د څه ویلو حق نه لري او نه هم د بانکي کارونو په منصوبه بندي کې لاس وهنه کولای سی، بلکه یواځې خپل مال وړاندي کوي، او په عقد مضاربت کې درب المال کیفیت همدا ډول وي.

د بانک شریکان یعنې شئیر هولډرز په مجموعی توګه د ډیپازیترز لپاره ددوی د امانتونو د پانګې په تناسب سره ددوی مضارب ګڼل کېږي، نو حصه داران په خپل مینځ کې شریکان ګڼل کېږي او د ډیپازیترز سره ددوی تعلق د مضاربت دی، او دغه رنگه دوه قسمه تعلقات په اسلامي فقه کې یوه مشهوره خبره ده، فقهاوو لیکلي دي چې که چیرې مضارب خپل مال د مضاربت د مال سره ګډ کړي نو دا روا دي او په دغه صورت کې دئ په نیم مال کې مضارب او په نیم مال کې مالک متصور کېږي. (مبسوط لکسر خسی ۲۲: ۲۳۳)

### په بانک کې د ایښوول سوو امانتونو ضامن

دیاد سوي تفصیل څخه دا معلومه سوه چې په مروجو بانکونو کې ایښوول سوي مالونه د بانک پر ذمه پور دي، برابره خبره ده چې هغه مال په فکس ډیپازیت کې ایښوول سوی وي، یا په کرنټ اکاؤنټ کې، یا په سیونګ اکاؤنټ کې، دغه ټول مالونه د بانک پر ذمه پور ګڼل کېږي.

مکتبه حنفیه مسجد کوشه بوغرا دروځمن

او ډیپازيټرز ته به یې بیرته ورکوي، برابر خبره ده که بانک په خپل کاروبار کې کټه تر لاسه کړې وي او یا هم تاوان وررسیدلی وي، ځکه چې پور هروخت د پور غوښتونکي پر ذمه مضمون وي. دغه رنگه د اسلامي بانکونو په کرنټ اکاؤنټ کې ایښوول سوی مال هم پور دی او د بانک پر ذمه مضمون دی، اوس دلته یوه پوښتنه راپیدا کېږي چې ددغه پورونو ضمان د بانک پر شریکانو او ډیپازيټرز دواړو باندې راځي او که یوازي پر شریکانو باندې راځي؟

جواب یې دادی چې ضمان یواځې پر شریکانو باندې راځي، ځکه چې بانک پور اخیستونکي دی او شریکان د بانک مالکان دي، او ټول ډیپازيټرز یعنې په کرنټ اکاؤنټ کې مال ایښوونکي بانک ته پور ورکونکي دي او یو پور ورکونکی د بل پور ورکونکي لپاره د پور ضامن نه کېږي.

دغه رنگه د مروجو بانکونو په فکس ډیپازټ او سیونګ اکاؤنټ کې مال ایښوونکي بانک ته پور ورکونکي دي او بانک د هغوی څخه پور اخیستونکی دی. کوم خلک چې د اسلامي بانکونو د "پانګې اچونې په اکاؤنټ" کې مال اېږدي، دهغوی په هکله مخکې یادونه وسوه چې دغه خلک د عقد مضاربت "رب المال" یعنې پانګې اچونکي دي، او د بانک حصه داران د خپلي حصې د مال په تناسب سره شریکان او د امانت ایښوونکو په حصه کې مضاربین دي. له همدې امله د بانک پانګه د حصه دارانو او ډیپازيټرز تر مینځ مشترکه او مخلوطه ده او په دوی دواړو کې هر یو د خپلې خپلې پانګې په اندازه په کټه او تاوان کې هم شریک دي، البته په کرنټ اکاؤنټ کې ایښوول سوی مال د بانک پر ذمه پور وي او بانک په خپلو ټولو معاملاتو کې دغه مال کاروي او کټه یې هم حصه دارانو او ډیپازيټرز ته رسېږي، او د کومو پورونو څخه چې حصه داران او ډیپازيټرز کټه پورته کوي نو د هغه ضمانت هم ددوی په غاړه دی. علامه کاساني فرمایي:

(ولو استقرض "ای الشریک" مالا لزمهما جمیعا، لانه تملك مال بالعقد فکان کالصرف، فیثبت



فی حق و حق شریکه)

”یعني که چیري په دوو شریکانو کې یوه د چا څخه پور واخیستی نو هغه پور پر دواړو شریکانو باندې لازم دی، ځکه چې دغه عمل د عقد په مرسته د مال مالک جوړیدل دي نو دغه د ”بیع صرف“ په شان سو، له همدې امله دغه مال د پور اخیستونکي او د هغه د شریک د دواړو پر ذمه لازم دی، او دا خبره د هغه مشهور اصول پر اساس ده چې ”الخراج با لضمان“ یعني د ضمان په اندازه کته ده، او ”الغنم با لغرم“ یعني د کټي په اندازه تاوان دی، په بل عبارت بانک د کرنټ اکاؤنټ په اعتبار سره پور اخیستونکي دی او بانک د خپلو حصه دارانو او ډیپازیتورز یعني په فکس ډیپازټ او سیونګ اکاؤنټ کې د مال ایښوونکو سره یوځای کار کوي، ځکه چې دغه دواړي ډلې د بانک سره د هغه په ټولو کارونو کې شریکي دي، او په کومو کارونو کې چې دوی دواړه شریک دي، د هغه د تکمیل لپاره د کرنټ اکاؤنټس مالونه د پور په توګه اخیستل کېږي، ځکه چې د دغه پورونو ضمانت د دوی دواړو پر غاړه دی.

له همدې امله په کرنټ اکاؤنټس کې مال ایښوونکي چې کله هم بیرته د مال غوښتنه وکړي نو لومړئ په ددوی غوښتنې پوره کېږي او ورپسې به د ”حصه دارانو“ او د ”پانګې اچونې په اکاؤنټ“ کې د مال ایښوونکو تر مینځ کټه ویشل کېږي، له همدې امله چې کله هم بانک ختم کړل سي نو تر هر څه مخکې به په کرنټ اکاؤنټ کې مال ایښوونکو ته ددوی مالونه بیرته ورکول کېږي او ددوی پور به ادا کېږي ځکه چې ددوی مالونو د پور په توګه په بانک کې موجودیت درلودی، او د بانک حصه داران او د ”پانګې اچونې په اکاؤنټس“ کې مال ایښوونکي هغه مهال د اصل پانګې او کټي څخه برخه مند کړي چې کله هم د کرنټ اکاؤنټس د مالدارانو پور په پوره توګه ادا سي ځکه چې دوی دواړو هغه مال په پور اخیستی دی.

البته پر دغه باندې یو اشکال کېږي چې یو کس د "پانګې اچونې په اکاؤنټس" کې اوس داخل سو، او د دې څخه مخکې ډیرو خلکو په کرنټ اکاؤنټ خپل مالونه د پور په توګه ایښي دي، نو دغه کس به څرنگه د هغه پورونو ضامن سي کوم چې بانک په معاملاتو کې د دغه کس د شرکت کولو څخه مخکې اخیستي وه؟ جواب یې د دې چې کوم کس په یو روان تجارت کې د شریک په توګه داخل سي نو هغه د دغه تجارت په ټولو پورونو او ګټو کې شریک ګرزي، که څه هم هغه پورونه په تجارت کې د دغه کس د داخلیدلو څخه مخکې راغلي وي، له همدې امله د "پانګې اچونې په اکاؤنټس" کې مال ایښوونکي د شریکانو په حیثیت د بانک په کاروبار کې داخلېږي نو د بانک سره به د ټولو پورونو ضامن به هم مني.

### کرنټ اکاؤنټ د رهن یا ضمان په توګه کارول

د اسلامی فقه اکیډمۍ له لوري څخه دا مسئله یاده سوه چې کوم کس په کرنټ اکاؤنټ کې مال ایښي وي نو آیا هغه د اکولای سي چې خپل مال د هغه پور په عوض کې د رهن په توګه کښېږدي کوم پور چې د یو سبب له مخې دده پر ذمه باندې واجب سوی وي؟ جواب یې د دې چې د جمهور فقهاوو په آند یواځې هغه شی رهن جوړیدلای سي چې مال منقوم وي او بیع یې جائز وي. (المعنی لابن قدامة مع الشرح الکبیر جلد ۴ صفحه ۳۷۵)

نو پور د رهن جوړیدلو صلاحیت نه لري، ځکه چې دریم کس نه سي کولای چې پور وپلوري، او مخکې یادونه وسوه چې د کرنټ اکاؤنټ مال د بانک پر ذمه پور وي، له همدې امله د جمهورو فقهاوو په آند هغه رهن نه سي جوړیدلای، خو فقهاء مالکيه په دې عقیده دي چې پور د مدیون او غیر مدیون دواړو سره د رهن په توګه ایښوول کیدلای سي، خو د مدیون په صورت کې شرط د دې چې کوم پور رهن وګرزي نو د هغه د بیرته

اخیستلو موده به د هغه پور د مودې سره برابره او یا به هم زیاته وي د کوم پور چي دغه رهن جوړ سوی دی، لکه څرنګه چي علامه عدوي فرمایي چي:

”ویشترط فی صحة رهنه من الدين ان يكون اجل الرهن مثل اجل الدين الذي رهن او ابعدا اقرب لان بقائه بعد محله كالسلف فصار في البيع بيعا وسلفا الا ان يجعل بيد أمين الى محل اجل الدين الذي رهن به“

”یعني پور د مدیون سره ددې شرط له مخې د رهن په توګه ایښوول کېږي چي ددغه پور موده به د هغه پور د مودې سره برابره او یا به هم زیاته وي د کوم پور څخه چي دغه رهن جوړ سوی دی، دده څخه به مخکي نه وي، ځکه چي د رهن د مودې د پوره کیدلو وروسته پور د مرتهن سره د پور بڼه خپلوي، او د بیع په عقد کي عقد بیع او عقد قرض دواړه عقدونه راځي، خو که اضافه سي چي د رهن د مودې د پوره کیدلو څخه وروسته به پور د پور د مودې پوري د دریم امانت دار کس سره ایښوول کېږي نو بیا دغه معامله صحیح ده. (حاشیه العدوی بهامش الخرشى علی مختصر خليل جلد ۵ صفحه ۲۳۶)

په هر صورت ددغه عبارت په رڼا کې دا څرګنده سوه چي د رهن په توګه د کرنټ اکاؤنټ د کارولو مختلف صورتونه کیدلای سي:

۱. اول صورت دادی چي د بانک پور د یو داسي کس پر ذمه باندي وي چي د هغه کرنټ اکاؤنټ په دغه بانک کي موجود وي، او هغه کس د پور د توثیق لپاره خپل کرنټ اکاؤنټ د رهن په توګه د بانک سره کښېږدي، دغه صورت د مالکيه په آند ددې شرط له مخي روادی چي د کرنټ اکاؤنټ موده دي د پور دادا کولو تر مودې پوري دا رنگه وروسته کړل سي چي د کرنټ اکاؤنټ د مالک لپاره دا اختیار پاته نه سي چي د پور د مودې څخه مخکي د خپل اکاؤنټ څخه د بانک د پور د اندازې څخه زیاتي روپی راوباسي، خو جمهور

فقهاء بیا د کرنټ اکاؤنټ مال د رهن په توګه ایښوول صحیح نه بولي، ځکه چې هغه مال د بانک پر ذمه پور دی، او پور داسې عین نه دی چې بیع یې صحیح وي (او د رهن لپاره دا ضروري ده چې عین به وي).

۲:- دوهم صورت دادی چې دائن د بانک څخه پرته کوم دریم کس وي، وروسته مدیون خپل کرنټ اکاؤنټ په دې توګه د دائن سره کښېږدي چې کله هم دائن وغواړي له دغه اکاؤنټ څخه دي مال راوباسي، دغه صورت هم د مالک په آند جائز دی لکه څرنګه چې مخکې یادونه وسوه، او د جمهور فقهاوو په آند خو پور رهن نه سي جوړیدلای، له همدې امله دغه صورت نه دی روا، خو دا امکان سته چې دغه صورت د "حوالی" پر اساس صحیح وګڼل سي، هغه دا ښکاري چې د کرنټ اکاؤنټ مالک دائن ته د بانک له لوري څخه دا ښکاري حواله ورکړي چې کله هم وغواړي د بانک څخه خپل پور ترلاسه کړي.

۳:- دریم صورت دادی چې دائن د بانک څخه پرته کوم دریم کس وي او د مدیون څخه دا غوښتنه وکړي چې هغه دي د پور د مودې څخه مخکې په بانک کې موجود کرنټ اکاؤنټ منجمد کړي (او د هغه څخه هېڅ ښکاري مال نه راوباسي)، په دغه صورت کې د دریم فریق (بانک) پر لاس د رهن ایښوولو مسئله منطبق کیدلای سي، دغه دریم فریق (بانک) ته په اسلامي فقه کې "عدل" ویل کېږي، او پر رهن باندي د عدل قبضه د امانت قبضه ګڼل کېږي، او عدل نه سي کولای چې په دغه رهن کې لاس وهنه وکړي او یا هم هغه د خپلو مصلحتونو لپاره وکاروي، او ښکاره خبره ده چې بانک کولای سي چې د کرنټ اکاؤنټ په مال کې لاس وهنه وکړي، ځکه چې د دغه مال په اړه بانک ته عدل او امین نه سي ویل کیدلای، له همدې امله د فریق ثالث یعنی عادل پر لاس امانت ایښوول یوځای په هغه صورت کې امکان لري چې دائن او مدیون فریق ثالث (بانک) ته د ضامن کیدلو د شرط له مخې په مرهون شي کې د لاس وهنې اجازه ورکړې وي.

ددغه واضح حکم خود فقهی په کتابونو کې زما تر نظر نه دی تیر سوی خو په ښکاره دا معلومېږي چې دغه صورت شرعاً جائز دی، واللہ سبحانہ اعلم۔

په هر صورت دغه تفصیل هغه دی چې د هغه پور لپاره رهن کښېښوول سي د کوم پور چې دادیني میعاد ټاکل سوی وي، خو که چیري دغه پور حال وو یعنی میعاد نه وو ټاکل سوی مثلاً قرض وو، چې د حنفیانو او نورو فقهاوو په آند په مؤجل کولو سره مؤجل نه گرزي یعنی کله کله د هغه غوښتنه کیدلای سي، نو په دغه صورت کې دغه اکاؤنټ د منجمد کولو څخه وروسته د حوالې پر اساس رهن جوړیدلای سي۔ لکه دا خبره چې په دوهم صورت کې تیره سوه۔

### د پانګې اچونې مال د رهن په توګه کا رول

په عامو بانکونو کې چې د پانګې اچونې لپاره کوم مالونه (امانتونه) ایښوول کېږي د هغو حکم بعینه هغه دی کوم تفصیل چې د کرنټ اکاؤنټ په اړه تیر سو، ځکه چې د کرنټ اکاؤنټ رنګه دغه مال هم د بانک سره د پور په توګه ایښوول کېږي۔ خو کوم مالونه چې په اسلامي بانکونو کې د پانګې اچونې لپاره ایښوول کېږي، هغه د بانک سره د پور په توګه نه ایښوول کېږي بلکه د بانک په ملکیت کې تر داخلیدلو وروسته د پانګې اچونکي یوه مشاع حصه گرزي، نو کوم فقهاء چې ”رهن المشاع“ روا نه بولي د هغه په آند دغه رنګه مال رهن نه سي جوړیدلای، او د حنفی فقهاوو د صحیح قول مطابق د مشاع رهن جوړیدل نه دی روا۔

خو د شافعي، مالکي او حنبلي فقهاوو په آند د مشاع رهن روا دی۔ (المغنی لابن قدامه: ۴: ۳۷۵) له همدې امله د دغو فقهاوو په آند د اسلامي بانکونو د پانګې اچونې په اکاؤنټ کې ایښوول سوی مال رهن جوړیدلای سي۔

## د بانک له لوري د يو چا اکاؤنټ منجمد کيدل

په "اسلامي فقه اکيډمي" کې د بحث او مباحثې پر مهال دا پوښتنه راولاړه شوه چې که چيرې په بانک کې کرنټ اکاؤنټ موجود وي او د بانک سره د راکړه ورکړې په نتيجه کې پر هغه د بانک پور راسې نو آیا بانک کولای سي چې د اکاؤنټ مال راوگرزوي او اکاؤنټ منجمد کړي؟ او هغه ټول مالي واجبات چې د پانګې اچونې په نتيجه کې پرده باندې راغلې دي هغه ددغه اکاؤنټ څخه ترلاسه کړي؟

جواب يې دادي چې که چيرې بانک د اکاؤنټ هولډر "د مال څښتن" په خوښه د هغه اکاؤنټ منجمد کړي نو په دغه صورت کې پردغه اکاؤنټ باندې د رهن هغه ټول حکمونه جاري کېږي چې مخکې يې تفصيل وړاندې شو، دغه رنگه که چيرې بانک خپل پور د مال د څښتن په خوښه د کرنټ اکاؤنټ څخه ترلاسه کړي نو پردغه باندې د "مقاصې" حکمونه جاري کېږي، خو که چيرې بانک وغواړي چې د اکاؤنټ هولډر د اجازې څخه پرته د هغه د اکاؤنټ څخه خپل پور ترلاسه کړي، د مثال په ډول د اکاؤنټ هولډر پر ذمه د بانک پور دی او داداينې د نيتې د پوره کيدلو سره سره هغه پور ادا نه کړي، اوس بانک غواړي چې خپل پور د هغه اکاؤنټ څخه ترلاسه کړي کوم چې په بانک کې موجود دی نو آیا بانک داسې کولای سي؟ دغه صورت د هغه مسئلې مصداق دی چې د فقهاوو او محد يثينو په آند د "مسئلة الظفر" په نامه سره مشهوره ده، او خلاصه يې داده چې که چيرې ددائن لاس ته د مديون مال ورغلی نو آیا دئ کولای سي چې د هغه مال څخه خپل پور ترلاسه کړي، په د جائي وجهې پر اساس د پور د ادا کولو څخه ډډه وکړي، د مثال په توګه د پور د ادا کولو تاريخ پوره نه وي، يا د هغه لاس تنګ وي نو په دې صورت کې دائن نسي کولای چې د مديون د مال څخه پور ترلاسه کړي.



دغه رنگه که چیري مدیون یې له څه دلیل له د پور دورکولو څخه ډډه وکړي، خو دائن کولای سې چې د عدالت له مخي خپل پور ترلاسه کړي، نو په دې صورت کي هم د مدیون د مال څخه دائن په خپل سرباندي پور نه سې ترلاسه کولای. په دې هکله د فقهاوو هیڅ اختلاف نه سته، خو امام شافعي<sup>رح</sup> د یوې وجهي له مخي هغه جائز بولي، خو که چیري یې داواک نه درلودی چې د عدالت په مرسته خپل پور ترلاسه کړي نو په دغه صورت کي د مدیون د مال داخیستلو او نه اخیستلو په هکله د فقهاوو ترمینځ په لاندې ډول اختلاف د.

(د تفصیل لپاره وگورئ: المغنی لابن قدامة: ۱۲، ۲۹، ۲۳. کتاب الدعاوی والبیانات).

۱: امام شافعي<sup>رح</sup> فرمایي چې که چیري دائن د مدیون مال ترلاسه کړي نو د هغه څخه دي خپل مال ترلاسه کړي، هغه مال که د پور د جنسه وي او که نه وي، د امام مالک<sup>رح</sup> یو قول هم همدا شان دی.

۲: د امام احمد بن حنبل<sup>رح</sup> مشهور قول دادی چې که چیري دائن د مدیون مال ترلاسه کړي، نو د هغه څخه به خپل مال نه ترلاسه کوي او مال به بیرته مدیون ته ورکوي، او وروسته به د هغه څخه د خپل پور غوښتنه وکړي، د امام مالک<sup>رح</sup> یو قول هم همدا شان دی.

۳: امام ابوحنیفه<sup>رح</sup> فرمایي چې که چیري دائن د مدیون مال ترلاسه کړی نو که چیري دغه مال د پور د جنسه وو نو په دغه صورت کي دائن د هغه مال څخه خپل پور ترلاسه کولای سې، د مثال په توگه ددائن درهم د مدیون پر ذمه پاته وو او وروسته بیا ددائن لاس ته د مدیون درهم ورغلل نو دائن کولای سې چې د هغه خپل پور ترلاسه کړي، او که چیري دغه مال د پور د جنسه نه وو نو په دې صورت کي دائن د هغه مال څخه خپل پور نه سې ترلاسه کولای، د مثال په توگه پور د درهم په شکل کي وو او ددائن لاس ته د مدیون دینار ورغلل نو دائن نه سې کولای چې له هغه څخه خپل پور ترلاسه کړي.

د ځینو فقهاوو اصل مذهب همدا دی خو وروستیو حنفی فقهاوو په دغه مسئله کې د امام شافعي پر قول باندې فتوی ورکړې ده او وایي چې دائن کولای سي چې د مديون د مال څخه خپل پور ترلاسه کړي، هغه مال که د پور د جنسه وي او که نه وي، لکه څرنګه چې علامه ابن عابدين د "شرح القدوري للاخصب" څخه په نقل کولو سره فرمايي: (ان عدم جواز الاخذ من خلاف الجنس كان في زمانهم لمطاولعتهم في الحقوق والفتوى اليوم على جواز الاخذ عند القدرة من اى مال كان لاسيما في ديارنا لمدوامتهم العقوق)

"يعني ددائن لپاره د خلاف جنس په صورت کې د پور د ترلاسه کولو د نه جواز حکم د مخکنیو فقهاوو په زمانه کې وو کوم وخت چې خلکو د حقونو په ادا کولو کې د تلوار څخه کار اخیستی، خو اوس فتوی پردې ده چې د جنس او خلاف جنس د دواړو په صورتونو کې دائن کولای سي چې د مديون د مال څخه خپل پور ترلاسه کړي، په خاصه توګه زمونږ په سیمو کې داسې کول جائز دی، ځکه چې نن سبا خلک د حقونو په ادا کولو کې سستی کوي".

(ردالمحتار لابن عابدين كتاب الحجر: ۱۰۵: ۵. وكتاب الحدود: ۲۱۹: ۳، ۲۲۰، وكتاب الحظر والاباحة: ۳۰۰: ۵)

۴: دا ما مالک څخه د درو امامانو د اقوالو مطابق درې رنگه اقوال منقول دي، او ددوی څلورم او مشهور قول دادی چې که چیرې د مديون پر ذمه د هغه دائن څخه پرته "کوم چې دده پر مال باندې برلاسه سوی دی" د بل چا پور نه وو نو په دغه صورت کې برلاسي دائن کولای سي چې د خپل پور په اندازه مال ترلاسه کړي، او که چیرې د مديون پر ذمه د بل چا پور هم وو نو په دغه صورت کې برلاسي دائن نه سي کولای چې پور ترلاسه کړي، ځکه چې که چیرې مديون مفلس سي نو ټول داثنين دده په مال کې په برابرې توګه سره حق لري.

جمهور فقهاء چې د برلاسي دائن لپاره مال ترلاسه کول روا بولي هغوی د ابوسفیان<sup>رض</sup> د میرمنې هند بنت عتبه په حدیث سره دلیل نیسي، چې الفاظ یې په دې ډول دي:

مکتبه حقانیه مسجد کوچه بوغرا دره چمن

(انها قالت يا رسول الله ان ابا سفيان رجل شحيح، لا يعطيني من النفقة ما يكفيني و بكني بنى الا ما اخذت من ماله بغير علمه فهل على في ذلك من جناح؟ فقال رسول الله ﷺ: خذى من ماله بالمعروف ما يكفيك و كفى ببنك)

”يعني د ابو سفيان ميرمن هند بنت عتبه د نبي كريم ﷺ په خدمت كي حاضره سوه او عرض يې وکړي چي اى دالله رسوله ﷺ! زما خاوند يو بخيل سرئ دى هغه ماته دومره خرڅ نه راکوي چي زما او زما د بچيانو لپاره بس وي، که چيري زه دده د خبرولو څخه پرته څه مال واخلم نو څه گناه خوبه نه وي؟ په جواب کي نبي كريم ﷺ ارشاد وفرمايى: ته په مناسبه توگه سره دومره مال اخله چي ستا او ستا د بچيانو لپاره بس وي.“

(صحيح مسلم كتاب الاقضية باب قضية هند) - امام بخاري هم دغه حديث په صحيح بخاري کي په څو ځايونو کي راوړى دى، مثلاً: كتاب البيوع، باب ما جرى الامصار على ما يتعارفون بينهم، حديث نمبر ۲۲۱۱ - كتاب المظالم، باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمه، حديث نمبر ۲۴۶۰ - كتاب النفقات، حديث نمبر ۵۳۵۹، ۵۳۶۰ - او ما ددغه مسئلې په اړه په خپل کتاب تکملة فتح الملهم شرح صحيح مسلم کي د فقهاوو د مذاهبو او ددوى د دلائلو سره سره په تفصيل سره بحث کړى دى)

ددغه حديث پر اساس د حنفيانو او شافعيانو په آند راجحه خبره داده چي بانك كولاى سي چي دمدیون د کرنټ اکاؤنټ څخه خپل ټول مال يا څه مال ترلاسه کړي. دنوموړي فقهي اختلاف د ليري کولو لپاره مناسبه داده چي کله هم بانك د يو کيراک سره معاهدې ته ورسيري نو دا خبره دي هم صافه کړي چي که چيري کيراک تر ټاکل سوي نېټې پوري د بانك واجبات ادا نه کړل نو بانك د کيراک د هغه کرنټ اکاؤنټ څخه خپل حق ترلاسه کولاى سي چي په بانك کي موجود دى، او کله چي کيراک پر دغه معاهده باندي لاس ليک وکړي نو دا دده د خوښۍ دليل دى چي بانك د خپلو واجباتو

مقاصه دده د کرنټ اکاؤنټ یا د پانګې اچونې د اکاؤنټ سره وکړي، اوس په دغه صورت کې دغه مسئله د "مسئله الظفر" څخه وزي او پر هغه باندې د "مقاصه بالتراضی" حکمونه جاري کېږي او "مقاصه بالتراضی" د ټولو فقهاوو په آندې له څه اختلافه رواده.

## په بانک کې د ایښوول سوی مال د یوځای کولو لارې چارې

نن صبا بانکونه د خپل ډیبټ (Debit) "پور" او کریډټ (credit) "اعتبار" بیلنس شپټ "لسټ" تیاروي، په کریډټ کې هغه مال یوځای کېږي چې د بانک سره موجود وي یا په راتلونکې کې دده لاس ته ورځي، د مثال په توګه هغه پانګه چې بانک خپل ګیراک ته ورکړې وي او په دې طمع وي چې هغه د ګټې "سود" سره بیرته دده لاس ته راځي، او په ډیبټ کې هغه مال یوځای کېږي چې نور خلک یې د بانک څخه د غوښتنې حق لري او بانک مجبور دی چې د هغو غوښتنې پوره کړي، لکه څرنګه چې عام بانکونه په اکاؤنټس (کهاټو) کې ایښوول سوي ټول مالونه د ډیبټ په ځانه کې یوځای کوي، ځکه چې د مال و څښتنانوته د کرنټ اکاؤنټ او سیونګ اکاؤنټ د امانتونو بیرته سپارل د بانک پر ذمه لازمه ده، او د فکس ډیپازټ ټول امانتونه ضروري ده چې د مودې د پوره کیدلو سره سم بیرته وسپارل سي، او هغه پانګه چې بانک یې خپل ګیراک ته ورکوي هغه کریډټ په فهرست کې یوځای کېږي، ځکه چې بانک طمع لري چې د ګټې سره هغه بیرته ده ته ورسېږي.

د کرنټ اکاؤنټ امانتونه د عامو بانکو په شان په اسلامي بانک کې هم د ډیبټ په ځانه کې یوځای کېږي، وجه یې داده لکه مخکې چې یادونه وسوه چې د کرنټ اکاؤنټ امانتونه د بانک پر ذمه قرض دی، او اکاؤنټ هولډر (د مال څښتن) چې کله هم وغواړي خپل مال را ایستلای سي.

خو په اسلامي بانکونو کې بیا د پانګې اچونې د اکاؤنټ امانتونه د بانک پر ذمه قرض نه دي بلکه هغه یا مال مضاربت دی او یا هم مال شرکت دی، چې د بانک د نورو مالونو سره یو ځای کېږي، او دغه مالونه د بانک په ضمان کې نه دي، له همدې امله نه سي کیدلای چې هغه د ډیپټ په فهرست کې یو ځای سي، دغه رنګه هغه مالونه چې د پانګې په توګه یې بانک خپل ګیراک ته ورکوي هغه ټوله د کړیډټ په فهرست کې نه سي یو ځای کیدلای، ځکه چې د مضاربت یا شرکت پر اساس چې کومه پانګه ورکول کېږي هغه مضمون نه ګڼل کېږي، ځکه چې د ګټې ضامن کیدل خو پریږده ګیراک د اصل پانګې ضامن هم نه دی، خوکه چیرې بانک "بیع مرابحه" ترسره کړې وي او د هغه ثمن یا بل څه شئ یې په اجرت ورکړی وي نو د هغه کرایه د بانک د کړیډټ په فهرست کې یو ځای کیدلای سي.

له همدې امله دیاد سوي فرق پر اساس دا امکان نه لري چې د اسلامي بانکونو بیلنس شپټ (لست) دي د عامو بانکونو د بیلنس شپټ (لست) په شان جوړ سي، په دې ډول چې د ډیپټ او کړیډټ د مالونو اندراجات یې بالکل برابر سي، بلکه مناسبه داده چې د اسلامي بانکونو بیلنس شپټ دي د تجارتي کمپنۍ د بیلنس شپټ په شان جوړ سي، ځکه چې دغه شئ د اسلامي بانک د مزاج سره زیات موافقت لري، ځکه چې اسلامي بانک یواځې د قرض دراکړه ورکړي د ترسره کولو اداره نه ګڼل کېږي بلکه هغه یوه تجارتي اداره ده چې د هیوادوالي سوداګرۍ په ګټه او ټاوان کې په برابره توګه شریکه ده، که چیرې اسلامي بانک هم خپل بیلنس شپټ د عامو بانکونو په شان داسې جوړ کړي چې د پانګې اچونې د اکاؤنټ مالونه د ډیپټ په فهرست کې یو ځای کړي او کومه پانګه چې ګیراک ته ورکوي هغه د کړیډټ په فهرست کې یو ځای کړي نو په دغه صورت کې دغه بیلنس شپټ د تخمین پر اساس صحیح دی خو د یقین پر اساس صحیح نه دی. واللہ اعلم.

د پانګې اچونې په اکاؤنټ کې د مال د څښتنانو

ترمینځ د ګټې د ویشلو لارې چارې

د بینک ډیپازټس په مسئلو کې یوه مهمه مسئله داده چې د دغه په نتیجه کې ترلاسه سوې ګټه څه رنگه ویشل کېږي.

په دغه مسئله کې دغه ستونزه رامینځته کېږي چې د شرکت او مضابت په اړه دا تصور دی چې یو ساده شان تجارت دی چې په هغه کې څو کسان په ګډه سره تجارت کوي او په پیل کې ټول شریکان ګډل کېږي تردې چې د تجارت ټول مال د نغدو په شکل کې سې او بیا ګټه د ټولو شریکانو ترمینځ ویشل سې په دغه صورت کې د ګټې او تاوان په حساب کې هیڅ رنگه ابهام نه سته.

خو نن صبا چې کومې غټې غټې شراکتې کمپنۍ دي، په هغه کې په سلګونو خلګ شریک وي، هره ورځ زیات شمیر کسان د دغه شراکتې کمپنۍ څخه وزي او زیات شمیر بیا دغه کمپنۍ ته راځي، او دغه خبرې زیاتې ستونزې رامینځته کړي دي چې په موجوده بانکونو کې د هر کس په اکاؤنټ کې ایښودل سوې مال هره ورځ د کموالي او زیاتوالي سره مخ وي، د مثال په توګه یو کس په بانک کې نن خپل اکاؤنټ خلاص کړي او څو ورځې وروسته دې ته اړ سو چې د خپل اکاؤنټ څخه څه مال راوباسي، وروسته له یو څو ورځو څخه په خپل اکاؤنټ کې نور مال جمع کړي، دغه صورت حال یواځې د کرنټ اکاؤنټ په هکله نه پېښېږي بلکه د سیونګ اکاؤنټ په هکله تردې چې د فکس ډیپازټ په هکله هم دا رنگه پېښه رامینځته کېږي.



ځکه چې په فکس دپيازت کې که څه هم موده ټاکل سوې وي او اکاؤنټ هولډر نه سي کولای چې د ټاکل سوي مودې څخه مخکې مال راوباسي خو بياهم په زيات شمير بانکونو کې دا معمول دی چې د فکس دپيازت هولډر ته د اړتيا پرمهال د مال را ايستلو اجازه ورکول کېږي او په بدل کې يې بانک د هغو ورځو ګټه کموي څومره ورځې چې د ټاکل سوي مودې پوري پاتې دي، بل لورته د فکس دپيازت ټولي کھاتې د يوې ورځې او يوې نېټې له مخې نه خلاصېږي بلکه د هرکس د اکاؤنټ د خلاصيدلو نېټه بيله وي، دغه رنگه د هرکس د اکاؤنټ موده بيله وي، ځکه چې د هرکس د مال اېښوولو پيريدو جلاوي او د ټولو کسانو د پيريدونو يو ځای کول د تضاد له مخې امکان نه لري.

له همدې امله چې کله دغه معامله په عقد شرکت يا عقد مضاربت سره بدله سي نو هغه مهال دا ستونزه رامېنځته کېږي چې په اکاؤنټ کې د اېښوول سوي هر مال څخه چې کومه ګټه يا تاوان راغلی دی نو د هغه تحديد يا تعين د شرکت يا مضاربت د معروفي طريقې له مخې څرنگه وکړل سي؟

ځينې بيا دا وړانديز لري چې په اسلامي بانک دي هم د مال په ترلاسه کولو کې هغه طريقه خپله سي کومه چې عامو بانکونو خپله کړې ده، هغه دا چې په سيونګ اکاؤنټ او فکس دپيازت کې دي د مال اېښوونکو لپاره يوه نېټه او موده وټاکل سي چې په دغه اکاؤنټ کې د فلان نېټې څخه بيا د فلان نېټې پوري مالونه اېښوول کېږي او تر دوه موده مودې پوري اېښوول کېږي ددې لپاره چې د ټولو مال اېښوونکو پيريدو د يوې نېټې څخه پيل سي او پر يوه نېټه باندي پای ته ورسېږي.

ددې لپاره چې بانک وکولای سي چې ددغه مال څخه د ترلاسه سوي گټې تعین د شراکت د معروفې طريقې پر اساس وکړي.

خو په دغه وړاندیز باندې عمل کول د بانک لپاره یوه لویه ستونزه ده ځکه چې د بانک په مرسته ترسره کیدونکې راکړه ورکړه دا تقاضاکوي چې د هرکس اکاؤنټ دي د مال را ایستلو او ایښوولو لپاره د هغه پرمخ هروخت خلاص وي، که دغه عمل د یوې خاصې ورځې او خاصې نېټې سره وتړل سي نو په دغه صورت کې به د اوس وخت کاروبار چې په بېره چلیږي د ستونزو سره مخ سي او د خلکو د بچتونو یوه زیاته اندازه به په تجارت کې د لگولو څخه بې برخې پاتې سي، او څرنګه چې په صنعتي او تجارتي کارونو کې د بچتونو لګول په خپل ذات کې یو صحیح او د شرعي سره سم مقصد دی، نو ضروري ده چې هغه بې مصرفه پاته نه سي ځکه چې دا د اجتماعي ضرر باعث دی.

ځینې بیا بل وړاندیز لري هغه دا چې په بانک کې ایښوول سوي مالونه دي د حصو په شان په وړو وړو یونټونو کې وویشل سي او کوم کس چې هم وغواړي چې په بانک کې خپل مال کنټرول دي نو د خپل مال په اندازه دي یونټ واخلي، وروسته دي بانک د خپلو اثاثاتو او امانتونو پر اساس هره ورځ د یونټ نرخ اعلانوي چې نن د یوه یونټ نرخ دومره دی، وروسته چې کوم کس د مال را ایستل وغواړي نو په دغه اندازه دي خپل یونټ پر بانک وپلوري او بانک دي هم دا پرځان باندې لازمه کړي چې کله هم څوک د یونټ پلورلو لپاره راسي نو بانک به د هغه ورځې د اعلان سوي نرخ سره سم یونټ اخلي، او د بانک د اثاثاتو په نرخ کې د زیاتوالي په نتیجه کې چې روزانه د یونټ په نرخ کې کومه اضافه راځي هغه د یونټ ګټه ګڼل کېږي، او چې کومه خساره راځي هغه د یونټ تاوان ګڼل کېږي.

په نوموړي وړاندیز باندې عمل کول که څه هم د بانک څخه پرته د پانګې اچونې د نورو کمپنیو لپاره ممکن دی خو په بانکونو کې هغه عملي کول د لاندینيو عواملو پر اساس یوه لویه ستونزه ده:

یو دا چې د موجوده بانکونو کرنې وړنې دا تقاضا کوي چې معاملات په چټکۍ سره تر سره سي او دغه وړاندیز دغه سره سمون نه خوري، او په اکاؤنټ کې مال ایښوول او د هغه څخه مال را ایستل د یونټ د یوې خاصې اندازې سره تړل هم په دغه معاملاتو کې ستونزې راولاړوي کله چې ځینې وخت یونټونه ډیر کوچني وي او په عمومي ډول اکاؤنټ هولډر د واجباتو دا کولو لپاره چیک کاروي او د هغه په مرسته مال راباسي، اوس که چیرې دغه واجبات د یونټونو پر سر ویشل سي چې اکاؤنټ هولډر دي د یونټونو د اندازې د حساب سره سم خپل واجبات ادا کړي نو په دغه صورت کې لویې ستونزې راولاړېږي، ځکه چې د هرکس واجبات په جلا جلا ډول دي او د یونټونو د حساب له مخې د هغه ادا کول امکان نه لري.

دوهم دا چې د نوموړي وړاندیز دا تقاضا ده چې د بانک په اثاثاتو کې دي د بازاری نرخ پر اساس د هري ورځې نرخ راوایستل سي (ددې لپاره چې د یونټونو د هري ورځې نرخ متعین وي) او ښکاره خبره ده چې دغه هم یو ستونزمن کار دی،

دریم دا چې د بانک زیات شمیر اثاثات په عمومي ډول د نغدو او پورونو شکل کې وي، او د اوس وخت د علماوو یوه ډله دا وایي چې د یوې کمپنۍ د حصو اخیستل او پلورل تر هغونه دی روا ترڅو چې ددغه کمپنۍ فکسډ (ثابت) اثاثات د نغدو او پورونو په پرتله نه وي زیات سوي، له همدې امله ددغو علماوو په آند که چیرې د بانک اکثر اثاثات د نغدو او پورونو په شکل کې وي نو په دغه صورت کې بانک نه سي کولای چې یونټونه وپلوري. د حقیقيانو د قول مطابق ددغه مسئلې بنیاد "دمدعجوة مسئله" ده، چې دهغه له مخې که چیرې

د کمپنۍ ځينې اثاثات د عروض په شکل کې وي بيا هم د حصو بيع روا ده، که څه هم اکثر اثاثات د نغدو او پورونو په شکل کې وي، په دې شرط چې ددغه حصې قيمت د هغه نغدو او پورونو څخه زيات وي کوم چې ددغه حصې په مقابل کې دې ددې لپاره چې زائد قيمت د عروض عوض وگرزي.

په هر صورت ددغو عواملو له امله ددغه وړانديز پر اساس د گټې د تحديد مسئله هوارول يوه ستونزه ده.

ددې مسئلې د پيدا کولو لپاره مې د فقهاوو په کتابونو کې هڅه وکړه چې که چيرې په مشترک کاروبار کې يو شريک وغواړي چې د خپل مال څه حصه ددغه کاروبار څخه بيله کړي يا رب المال دغه شان هڅه وکړي نو دغه مهال به د گټې حساب څرنگه وي، دغه مسئله بل ځای نه وموندل سوه، خو ددې په اړه علامه نووي په ”منهاج“ کې د کتاب القراضی په وروستۍ کې فرمايي:

(ولو استرد المالك بعضه قبل ظهور ربح و خسران رجع رأس المال الى الباقي وان استرد بعد الربح فالمسترد شائع ربحاً ورأس مال، مثاله: رأس المال مائة والربح عشرون واسترد عشرين فالربح سدس المال فيكون المسترد سدسه من الربح فليستقر للعامل المشروط منه و باقيه من رأس المال، وان استرد بعد الخسران فالخسران موزع على المسترد والباقي فلا يلزم جبر حصة المسترد لوربح بعد ذلك، مثاله: المال مائة والخسران عشرون ثم استرد عشرين فرع العشرين حصة المسترد و يعود رأس المال الى خمسة وسبعين)

(مغنی المحتاج للشريبي الخطيب: ۲: ۳۲۱، ۳۲۲)

”يعني که چيرې د تجارت مالک د گټې او تاوان څخه مخکې خپل څه مال د تجارت څخه

مکته حقانیه مسجد کوڅه بوغرا دره جمن

بيل كړي نو پاته مال راس المال كړزي او كه چيري دا عمل د گټې څخه وروسته ترسره سي نو بيا بيل كړل سوي مال گټې او راس المال دواړو ته شامل دي.

د مثال په ډول راس المال سل روپۍ وي او شل روپۍ گټه راسي، وروسته مالك شل روپۍ بيلي كړي نو په دغه صورت كي گټه د ټول مال شپږمه حصه ده نو بيله سوي د مال شپږمه حصه يعني "۳۳۳" روپۍ د پانگي اچونكي گټه ده او "۱۶۶۷" روپۍ اصل سرمايه ده، د عامل لپاره چي د عقد دننه كومه گټه وركول شرط كړل سوي ده د هغه دادا كولو څخه وروسته چي پاتېري هغه راس المال دي، او كه چيري مالك د تاوان څخه وروسته څه مال بيل كړي نو په دغه صورت كي تاوان پر بيل سوي او پاته سوي مال دواړو باندې ويشل كيږي، وروسته كه چيري په تجارت كي گټه راسي نو ددغه گټې په مرسته به د هغه مال تلافي نه كول كيږي كوم چي مالك بيل كړي دي.

د مثال په ډول ټول راس المال سل روپۍ وي او شل روپۍ تاوان راسي، وروسته مالك د راس المال څخه شل روپۍ بيلي كړي نو په دغه صورت كي د نقصان ربع يعني پنځه روپۍ د بيل سوي مال په مقابلې كي راځي او اوس رأس المال پنځه اويا روپۍ پاته كيږي".

په هر صورت ددغه طريقې له مخي د هغه وړانديز يواځي يوشكل حل كيدلای سي، هغه دا چي رب المال د مال مضاربت څخه څه حصه بيله كړي، خو كه چيري رب المال وغواړي چي خپل بيل سوي ټول مال يا څه مال ددوهم ځل لپاره په مال مضاربت كي ولگوي نو په دغه صورت دداسي باريك بيني له مخي حساب لگول تقريبا محال دي همدا رنگه كه چيري د نوموړي مسئلې (چي رب المال يووي او گټه او تاوان هم ښكاره وي) پر خلاف رب المال د يوه پرځای په زرگونووي او په هغوی كي هر يو كله خپله څه حصه بيله كړي او كله يې بيا هم ولگوي نو په دغه صورت كي هم حساب لگول تقريبا محال دي.

## د ډیلی پروډکټس (ورځني حاصل) حساب

### او د نفع په تعینولو کې هغه کارول

نوموړې ستونزې په هغه صورت کې هواریدلای شي چې هغه ته دنن صبا د اکاؤنټنګ په اصطلاح کې د "ډیلی پروډکټس حساب" (daily products) ویل کېږي. کوم ته چې په عربي کې 'حساب النمر' او "حساب الانتاج الیومی" ویل کېږي، د شرکت او مضارت دغه طریقه په دې توګه کارول کېږي چې د هر ټاکل سوي پیرید د پای ته رسیدلو سره سم هغه ګټې (عوائد) په اجمالي توګه متعین کېږي چې د پانګې اچونې د ټولې پانګې له مخې رامینځته سوي وي، وروسته نوموړې ګټې (عوائد) د پانګې اچونې پر ټولو مالونو باندې او د پانګې اچونې د مودې پر مجموعه ورځو باندې په دې ډول ویشل کېږي چې دا څرګنده شي چې د هرې روپۍ ورځنۍ ګټه څومره ده؟ وروسته هر شریک ته پر هره روپۍ باندې ددې حساب له مخې ګټه ورکول کېږي چې دده هره روپۍ د پانګې اچونې په اکاؤنټ کې ترڅو ورځو پورې کاریدل، نو که چیرې ترډیرو ورځو پورې هغه کارول سوې وه نو ګټه به یې هم زیاته وي او که تر لږو ورځو پورې کارول سوې وه نو ګټه به یې هم کمه وي.

د مثال په توګه د "ډیلی پروډکټس د حساب" په نتیجه کې دا څرګنده سوه چې پر هره روپۍ باندې ورځنۍ ګټه یوه پیسه ده نو ددې مطلب دادی چې پر یوه روپۍ باندې په سل ورځو کې سل پیسې ګټه لاس ته راځي، هغه روپۍ که په اکاؤنټ کې ترسلو ورځو پورې په پرله پسې توګه موجوده وي او که په جلا جلا توګه موجوده وي.

نود کوم کس چې یوه روپۍ ترسلو ورځو پورې موجوده وي هغه د سلو پیسو حقدار دی او

چاچي یوه روپۍ تر دوه سوو ورځو پوري موجوده وي يا دوی روپۍ يې ترسلو ورځو پوري موجودي وي نو هغه ددو سوو پیسو حقدار دی.

په هر صورت! په دغه صورت کې پانګې اچونکي د خپلې پانګې اچونې په اکاؤنټ کې ددغه مخصصي مودې په دوران کې چې څومره اندازه مال وغواړي بیل کړي او څومره چې وغواړي داخل یې کړي، نو د ګټې استحقاق به یې په دې توګه متعین کېږي چې ددغه مودې په مجموعي ورځو کې ترڅو ورځو پوري څومره اندازه روپۍ په پانګه اچونه کې وکارول سوې.

(ددغه طریقې د حساب د زیات تفصیل او مثالونو لپاره وګورئ: محاسبۃ الشریکات و المصارف فی النظام الاسلامی "صفحه ۱۷۹ تا ۱۸۱ طبع قاهره ۱۴۰۴هـ).

دغه طریقه یواځنې حل دی چې د هغه په مرسته په عملي توګه د هغو عوائدو (ګټو) د ویشلو حساب څرګندېږي چې په اسلامي بانکونو کې د ایښوول سوي پانګې په نتیجه کې هغه ګټې راځي، خو دې ته اړ یو چې د حساب نوموړي طریقې ته د شریعت سره هم آهنگی ورپیدا کړو چې د اسلامي فقهي مزاج دغه طریقه ومني، او په فقه اسلامي کې د شرکت او مضاربت صورت ته په پام سره ددغه طریقې د هغو سره په تطبیقولو کې لاندې ستونزې موجودیت لري:

۱. اوله ستونزه داده چې د فقهاوو کرامو د بیان سوو اصولو په رڼا کې دا څرګنده سوې ده چې د مشترک کاروبار د حقیقي ګټې د معلومولو لپاره ضروري ده چې ددغه شرکت ټول اثاثات د نغدو په شکل کې بدل کړل سي، تردې چې ددغه بدلون څخه مخکې چې کومه ګټه ویشل سي هغه علی الحساب د پېشګۍ په توګه ورکول کېږي، او دمودې د ختمیدلو سره سم چې د نغدو په شکل کې د اثاثاتو د بدلون وروسته کومه تصفیې راځي دغه ګټه د هغه تصفیې تابع ګڼل کېږي، خو په بانکونو کې په کلي ډول د



کال وپای ته درسیدلو سره سم د نغدو په شکل کې د اثاثاتو بدلون امکان لري، ځکه چې بانکي معاملات په پرله پسې توګه رواني وي، او داسې پړاو نه سته چې دغه معاملات پای ته ورسېږي.

زما په آند د نوموړي ستونزې حل دادی-والله اعلم-چې د هر کال په وروستی کې دې د کمپنۍ د ټولو اثاثاتو نرخ ولګول سي او د تخميني نغدو پر اساس دې تصفيه وکړل سي ددغه طريقې خلاصه داده چې د پانګې اچونې د عمل پر مهال چې بانک د کال تر وروستیو پورې د څومره اثاثاتو مالک جوړ سوی دی هغه ټول اثاثات د بانک حصه داران د پانګې اچونې د مال په مرسته رانیسي او ددغه رانیولو په نتیجه کې چې کوم نرخ حاصلېږي هغه د نغدي پانګې سره یوځای کېږي او وروسته ددغه نغدي پانګې پر اساس عوائد (ګټې) ویشل کېږي، او دغه مهال دروان کال عقود مضاربت او عقود شرکت پای ته رسېږي، او وروسته د نوي کال په پیل کې د حصه دارانو او پانګه اچونکو ترمینځ د دوهم ځل لپاره له سره عقود شرکت لاس لیکېږي، او دغه مهال چې د کمپنۍ د اثاثاتو کوم نرخ وي هغه د حصه دارانو له لوري ددغه نوی عقد شرکت لپاره رأس المال ګڼل کېږي، او کله چې حصه داران د پانګې اچونې په امانتونو کې د اثاثاتو د نرخ د شاملولو څخه وروسته د دغو اثاثاتو مالکان جوړسول نو اوس د دوهم ځل لپاره د نوي عقد شرکت پر مهال خپل اثاثات بیا د پانګې په شکل کې په شاملولو سره حصه داران جوړسول، په دغه صورت کې که څه هم د "شرکه بالعروض" خرابې رامینځته سوه خو د مالکيه او حنابله په آند ددغو عروضو د نرخ پر اساس مطلقاً شرکت کول روادې، او د شافعيه په آند که چېرې هغه عروض د ذوات الامثال څخه وه نو شرکت روادی. (بدائع الصنائع: ۶: ۵۹)

او د خلکو د آسانۍ لپاره د مالکيه قول غوره کیدلای سي. (امداد الفتاوی للتهانوی ج ۳ ص ۴۹۵)

۲: دوهمه ستونزه داده چې د عام عقد شرکت او عقد مضاربت دمزاج دا تقاضاده چې د

پوره مال شرکت او مضاربت پوره رأس المال په یو وار سره ولگول سي، آن تردې چې فقهاء فرمایي که چیرې رب المال د دومره وقفې څخه وروسته دوهم مال مضاربت مضارب ته ورکړي چې اول یې مال په تجارت کې لگولی وو نو په دې صورت کې دوهم مال د مضاربت مال نه گڼل کېږي. لکه څرنګه علامه نووي فرمایي:-

(لودفع اليه الفاقراض ثم الفا وقال: ضمه الى اول، لم يجز القراض في الثاني ولا الخلط لان الاول استقر حكمه بالتصرف ربها وخسرانا وربح كل مال وخسرانه يختص به)

”يعني که چیرې یو کس ده ته د مضاربت په توګه زر روپۍ ورکړې، وروسته یې زر نوري ورکړې او ورته یې وویل چې دغه زر روپۍ د مخکینۍ زرو روپو سره یوځای کړه، نو په دې صورت کې په دوهمو زرو روپو کې نه مضاربت روا دی او نه هم د اولو زرو روپو سره د هغه یوځای کول روا دي، ځکه چې د تصرف څخه وروسته د ګټې او تاوان حکم د اولو زرو روپو سره ثابت سو، او اوس د ټوله مال ګټه او تاوان د هغه سره تړاو لري.“

دغه حکم هغه وخت دی چې یو کس دواړه رأس المال مضارب ته ورکړي، او که چیرې مال ورکونکي مختلف کسان وي نو بیا بطریق اولی همدغه حکم دی، ځکه چې د دواړو ګټې هم په جلا جلا ډول دي.

په بانکونو کې چې د پانګې اچونې په توګه کوم مالونه ایښوول کېږي هغه ټول په یو وخت کې نه ایښوول کېږي او نه هم د پانګې اچونې په مختلفو اسکیمونو کې په یو وخت کې لگول کېږي بلکه په جلا جلا وختونو کې لگول کېږي، له همدې امله دا امکان نه لري چې دغه صورت د عام شرکت او مضاربت پر اساس باندې منطبق سي.

۳:- دریمه ستونزه داده چې که چیرې یو کس د مودې د پوره کیدلو څخه مخکې خپل څه مال د اکاؤنټ څخه راوباسي نو دا معنا لري چې د را ایستل سوي مال په اندازه شرکت

فسخ سواو مال راوايستل سو، په دغه مال کي دا امکان سته چي تراوسه گټه نه وي راغلې، او دا امکان هم سته چي راغلې گټه د "ډيلي پروډ کټس د حساب" د گټي څخه زياته وي، په اول صورت کي چي د ډيلي پروډ کټس د حساب له مخي کومه گټه ورکول کيږي دا په حقيقت کي د نورو مالونو گټه ده، او په دوهم صورت کي د دغه مال گټه د نورو مالونو په لور منتقلیږي.

نود د غوستونزو د هوارولو لپاره يواځي دا صورت سته چي دومره وويل سي چي دغه "اجتماعي شرکت جاريه" دی چي د اوس وخت د شرکت يونوی نوم دی، او دا ضروري نه ده چي د شركة العنان يا شركة المفاوضه ټول عناصر دي په ده کي وجود ومومي، ځکه چي دغه د شرکت يوځانگړی قسم دی، اودنه روا والي حکم يواځي هغه مهال لگول کيږي چي په دغه کي هغه شرطونه نه وموندل سي کوم شرطونه چي د شرکت د جواز لپاره منصوص دي.

په دي کي شک نه سته چي په قرآن او حديث کي يو داسي نص موجوديت نه لري چي شرکت مشروطه يواځي د شرکت په هغو اقسامو کي منحصر کيږي چي فقهاوو په خپلو کتابونو کي بيان کړي دی، بلکه فقهاء کرامو په خپل وخت او خپل چاپيريال کي د دود موندونکي شرکت د مختلفو اقسامو د څيړني څخه وروسته هغه بيان کړي دی، او د شرکت ځيني قسمونه په تجارت کي د خلکو د اړتياوو پر اساس مينځ ته راغلي دي، د مثال په توگه "شركة التقبل" او "شركة الوجوه" د شرکت داسي قسمونه دي چي په قرآن او حديث کي چيري هم ددوی يا دونه نه سته، خو فقهاء کرامو د ضرورت له امله دوی روا بللي دي، نو که چيري د شرکت يو نوی قسم رامینځته سي يواځي له دې امله هغه ته باطل او ناروا نه سو ويلاي چي د شرکت په هغو مختلفو اقسامو کي نه سته کوم چي د فقهي په کتابونو کي بيان سوي دي ترڅو چي دغه نوی قسم په قرآن او حديث کي

د یادسوي شرکت د بنيادي اصولو سره تضاد ونه لري. له همدې امله ددې اصولو پر اساس دا ویلای سو چې دغه "اجتماعي شرکت جاريه" د شرکت یو نوی صورت دی چې د اوس وخت په دودسو معاملاتو کې د خلکو د اړتیا پر اساس مینځ ته راغلي دي او دغه نوی صورت یواځې له دې امله ناروا نه سو گڼلای چې د فقهاوو بیان سوي ځینې فروعې جزئیات پردغه صورت باندې نه سي منطبق کیدلای، دا ترسترگو کېږي چې په دغه شرکت کې د ټولو شریکانو مالونه مخلوط وي او هر شریک خپل مال د گټې او تاوان دواړو د برداشتولو لپاره په شرکت کې لگوي، او د گټې یوه مخصوصه اندازه د هیڅ یوه شریک لپاره هم نه ټاکل کېږي، بلکه هر شریک په کټه او تاوان کې په برابره توگه شریک دی او یو پر بل باندې څه فوقیت نه لري، نو د شرکت په دغه نوي قسم کې د شرکت ټولې بنيادي خبرې سته.

د "دیلی پروډکټس" پر اساس د گټې ویشل که څه هم پر هر مال باندې د ترلاسه سوي واقعي گټې تقسیم نه دی، بلکه د هغه تخمینی گټې تقسیم دی چې د پیریږ پرمهال د ټول مال څخه ترلاسه سوې ده، او د شرکت د بنیاد د ایښولو پرمهال د گټې د ویشلو دغه طریقه د ټولو شریکانو په خوښه سره ټاکل کېږي، په دغه رنگه معاملاتو کې د گټې د ویشلو لپاره د دغه طریقي څخه پرته بله څه منصفانه طریقه موجودیت نه لري، د شرکت په پخوانیو قسمونو کې د دغه تخمینی گټې د ویشلو دوه مثالونه موجودیت لري:

اول مثال "شرکه الاعمال" دی چې د "شرکه الابدان" او "شرکه التقبل" په نامه سره هم یادېږي، هغه دا چې دوه کسان پردې اساس شرکت کوي چې دواړه به د خلکو څخه کار اخلي او کوم اجرت چې لاس ته راځي هغه به د ټاکل سوي تناسب په اندازه ددوی ترمینځ ویشل کېږي، که څه هم د ادواړه کارونه د کمیت او کیفیت په اعتبار یو د بل څخه جلا دي خو بیا هم فقهاوو د شرکت دغه صورت ته صراحة روا ویلي دي، له همدې امله

که چیري دواړه په خپل مینځ کې دا وټاکي چې ترلاسه سوی اجرت به په نیم ډول ددوی ترمینځ ویشل کېږي نو په دغه صورت کې هر شریک د نیم اجرت حقدار دی، که څه هم کار د نیم اجرت په مقابله کې کم وي، ځکه چې کار د ضمانت پر اساس وي او دواړه د نیم نیم کار ضامنان دي. (بدائع الصنائع جلد ۶ صفحه ۶۵)

دوهم مثال دادی چې د حنفیانو د مسلك سره سم د شرکت د صحت لپاره دا شرط نه سته چې د شریکانو مالونه دي ضرور سره ګډ کړل سي، نو ددې دا تقاضاده چې که چیري دوه شریکان وي، دیوه سره دینار او دبل سره درهم وي، او دواړه د مال د ګډولو څخه پرته د شرکت معاهده وکړي، او وروسته ددغه معاهدې پر اساس هر شریک د خپل خپل مال په مرسته په جلا جلا ډول سودا وکړي، نو په دغه صورت کې دغه شرط صحیح دی، او دواړه شریکان یو دبل د مال په ګټه کې شریک ګڼل کېږي، علامه کاساني فرمایي: (واختلاط الربح یوجد وان اشتری کل واحد منهما بمال نفسه علی حدة، لان الزیادة وهی الربح تحدث علی الشرکة). (بدائع الصنائع جلد ۶ صفحه ۶۰)

”که چیري دوه شریکان د خپل خپل مال په مرسته په جلا جلا ډول سودا وکړي نو په دغه صورت کې هم په ګټه کې اختلاط موندل کېږي، ځکه چې ګټه د شرکت پر اساس سنوې ده.“ دغه دوه مثالونه دا تقاضا کوي چې په شرعه کې دا نه ده ضروري چې د هر شریک ګټه دي د هغه واقعي ګټی پر اساس وي چې د هغه د مال یا د عمل د شرکت پر اساس ترلاسه سوې وي، بلکه دا هم رواده چې دواړه شریکان دي په خپل مینځ کې د ګټی د ویشلو لپاره پر یو بل بنیاد باندي اتفاق وکړي او د هغه له مخې ګټه وویشي، له همدې امله که چیري دواړه شریکان متفق سي چې د ډیلي پروډکټس پر اساس په خپل مینځ کې ګټه وویشي نو دغه صورت د شریعت په نصونو کې د کوم نص سره تضاد نه لري، ځکه چې دغه یوه مخصوصه حسابي طریقه ده چې د ”اجتماعي جاري شرکت“

شریکانو یواځي له دې مخې غوره کړې ده چې ددې څخه پرته د کتنې د ویشلو کوم بل عملي بنیاد موجودیت نه لري، او د مسلمانانو لپاره دا روا ده چې په خپل مینځ کې شرطونه وټاکي، په دې شرط چې هغه شرط به داسې نه وي چې حلال حرام وګرزوي یا حرام حلال وګرزوي.

والله سبحانه و تعالی اعلم و علمه اتم و احکم و آخر دعوانا الحمد لله رب العلمین

## بسم الله الرحمن الرحيم

### د صادراتو شرعي حکمونه

الحمد لله رب العلمين، والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبي، وعلى آله واصحابه اجمعين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين - اما بعد!

د نن دغه سيمينار په خاصه توگه د صادراتو (ايکسپورټ) په وياړ جوړ سوی دی، او دغه سيمينار پر نوموړي موضوع باندې اولنئ سيمينار دی، له همدې امله ددغه سيمينار د جوړیدو مهم مقصد دادی چې د صادراتو په اړه شرعي مسئلې او حکمونه بيان کړو.

### د بيع د ترسره کیدلو د وخت تعین

لومړۍ مسئله داده چې په صادراتو "ايکسپورټ" کې د بيع د ترسره کیدلو د وخت تعینول د شرعي او قانون دواړو له مخې ضروري دی، يعنې هغه (Point of time) څه دی چې په هغه کې بيع (sale) حقیقه ترسره کېږي؟ او هغه (Point of time) څه دی چې په هغه کې ضمان د صادرونکي (Exporter) له لوري د واردونکي (Importer) لوري ته منتقل (Pass in) کېږي؟ ددغه وخت تعینول ځکه ضروري دی چې زیات شمیر قانوني او شرعي مسئلې ددې تر اغېزي لاندې راځي.

له همدې امله د (Point of time) د تعين لپاره د دواړو شيانو ترمينځ يو واضح امتياز په ذهن کې نيول زيات ضروري دی.

## د "بيع" او "وعدۀ بيع" ترمينځ فرق

د بيع (Sale) او وعدۀ بيع (Agreement to sale) ترمينځ فرق په ذهن کې نيول زيات ضروري دی، له دې پرته د صادراتو په مسئله باندې په صحيح توګه نه سو پوهيدلای.

په شرعه کې بيع جلا شئ دی او وعدۀ بيع جلا شئ دی، او د قانون له مخې هم سيل (Sale) جلا شئ دی او اګريمنت ټو سيل (Agreement to sale) جلا شئ دی، نن صبا چې پر ژبه د کنټريکټ (Contract) "معاهده" کوم لفظ يادېږي د هغه اطلاق پر دوی دواړو باندې کېږي، ځکه چې د بيع کنټريکټ "معاهده" هم کېږي او د وعدۀ بيع کنټريکټ "معاهده" هم کېږي، خو په دواړو کنټريکټونو کې ډير فرق سته، او دغه فرق شرعي او قانون دواړه په جلا جلا ډول متعين کړی دي، ددغه فرق پيژندل ضروري دي.

## لومړئ فرق

لومړئ فرق دادی چې کله وعدۀ بيع ترسره سي، نو د پلورل سوي سامان ټائيتل (Title) "حق ملکيت" اخيستونکي ته نه ورکول کېږي، ترڅو چې بيع حقيقه نه وي ترسره سوي



بلکه یواځې دواړې لوري په خپل مېنځ کې اېکري (Agree) "وعدۀ" کوي، یعنې بائع (Saler) دا وایي چې زه اخیستونکي ته سامان ورسپارم، او اخیستونکي دا وایي چې زه قیمت ادا کوم، خو یواځې د وعدۀ بیع په نتیجه کې د دواړو ملکیت نه منتقلیږي.

### دوهم فرق

دوهم فرق دادی چې د اوسني قانون له مخې کله هم د یوشمې بیع ترسره سې نو د هغه په نتیجه کې نه یواځې ملکیت منتقلیږي بلکه په عامو حالاتو کې د هغه ضمان هم د اخیستونکي لوري ته منتقلیږي، د مثال په ډول ما یو ټیپ واخیستی، او اوس دغه ټیپ د بایع په لاس کې دی، خو د دغه ټیپ بیع ترسره سوه، او د دغه ټیپ ملکیت زما لور ته منتقل سو، نو په دغه صورت کې د اوسني قانون له مخې د ټیپ ضمان هم زما لور ته منتقل سوی دی، اوس که چیرې هغه د بایع په لاس کې بې ځایه سې، یا غلا سې، یا خراب سې نو دغه زما تاوان گڼل کیږي، د بایع تاوان نه گڼل کیږي، ځکه چې د اوسني عام قانون له مخې د ضمان انتقال د قبضې سره اړه نه لري، بلکه څه وخت چې ملکیت منتقل سې نو ضمان هم منتقلیږي، خو په اسلامي قانون کې دغه صورت نه سته، بلکه په اسلامي قانون کې دوه جلا جلا دي، یو ټا ټیټل او د ملکیت منتقل کیدل دي، او بل د هغه ضمان او د ضمان منتقل کیدل دي، د شرعي حکم دادی چې یواځې د بیع په ترسره کیدلو او د ملکیت په منتقلیدلو سره ضمان نه منتقلیږي، ترڅو چې اخیستونکي یې په خپله قبضه کې نه راوړي، له همدې امله ترڅو چې زه ټیپ په خپله قبضه کې نه واخلم، یا زما وکیل او نمائنده هغه په قبضه کې نه واخلي، قبضه که حقیقی وي یا عرفی، ترهغو د دغه ضمان زما لوري ته نه منتقلیږي.

د اوسني قانون او د شرعي قانون ترمينځ دغه فرق دی.

### دریم فرق

دریم فرق دادې چې که چیري وعده بیع ترسره سوې وي او حقیقي بیع نه وي ترسره سوې، او د وعده بیع څخه وروسته بايع هغه شئ پر بل چا وپلوري نو دا ویل کېږي چې هغه د اخلاق له مخې ښه ونه کړه، خو د قانون له مخې دغه بیع صحیح گڼل کېږي، او اخسیتونکی د هغه مالک گوزي.

د مثال په ډول ما د خالد سره معاهده وکړه چې د هغه څخه به تپ اخلم، وروسته تر معاهدې خالد هغه تپ پر زید وپلوري، نو دا ویل کېږي چې خالد د معاهدې خلاف ورزي وکړه او د اخلاقو له مخې یې ښه ونه کړه، خو د قانون له مخې اوس زید د دغه تپ مالک وگرزیدي، او زه د دې وینا حق نه لرم چې دغه تپ خوزما وو، تاسو ولي واخیستئ، خو یواځې خالد ته دومره ویلای سم چې تاسو زما سره د بیع وعده کړې وه، اوس دې پر زید باندي د تپ په پلورلو سره د هغه وعدې خلاف ورزي وکړه، او د هغه په نتیجه کې زما تاوان وسو، نو هغه تاوان ادا کړه، دا نه سم ویلای چې د زید څخه تپ واخله او ماته یې حواله کړه.

خو که چیري دغه معامله د حقیقي بیع په صورت کې رامنځته سي، نو بیا زه د دعوي حق لرم چې تپ ماته حواله کړه، او دوهمه بیع کالعدم گوزي.

## څلورم فرق

څلورم فرق دادی چې معاهده ترسره سوې وي او حقیقه بیع نه وي ترسره سوې، نو دغه مهال که چیري بايع دیوالي (مفلس) سي نو اخیستونکی دا نه سي ویلای چې فلان شیء ما اخیستی دی، نو ماته یې حواله کړه، بلکه هغه شیء د پخوا په شان د بايع ملکیت دی او د نور سامان سره به هغه هم د بايع د پورونو دادا کولو لپاره د عدالت په حکم پلورل کیږي، خو د حقیقي بیع په صورت کې اخیستونکی پر هغه شي باندې قبضه کولای سي د کوم چې بیع سوې ده، دغه فرق په شرعي حکمونو کې هم دی، او په اوسني قانون کې هم دی.

دغه څو بنیادي فرقونه دي چې د بیع او وعده بیع ترمنځ موجودیت لري، دغه بنیادي فرق ته په پام سره مونږ د "ایکسپورت" شرعي جاج اخلو.

## د آرډر (فرما یش) د رسیدلو پر مهال د مال انډول

کله چې هم مونږ سامان ایکسپورت کوو نو لومړئ مونږ ته د بهر څخه د امپورټر آرډر رسیږي، زیات وخت د آرډر د رسیدلو پر مهال هغه سامان زمونږ سره موجود نه وي، بلکه ځینې وخت هغه په خپله کارخانه کې تیاروو، او کله یې بیا د نورو په مرسته تیاروو، او کله یې له بازار څخه اخلو، او ځینې وخت هغه سامان زمونږ سره موجود وي.

## که چیري د آرډر د رسیدلو پر مهال مال موجود وي

که چیري هغه سامان د پخوا څخه زمونږ سره موجود وي نو په دغه صورت کې دې ته اړتیا نه سته چې د امپورټر سره د بیع وعده وښيي، بلکه هغه مهال بیع ترسره کیدلای شي او دا ویل کیدلای شي چې دغه سامان مو پر تاسو باندې وپلوري، او هغه دغه سامان واخیستی، په دغه صورت کې شرعاً څه قباحه نه سته.

## که چیري د آرډر د رسیدلو پر مهال مال نه وي موجود

خو که چیري هغه سامان له پخوا څخه زمونږ سره تیار نه وي موجود، بلکه هغه خپله تیارو ویاړي د بل په مرسته تیاروو، یا یې د بل څخه رانیسو، نو په دغه صورت کې د اوسني قانون له مخې وروسته د دغه سامان په پلورلو کې څه قباحه نه سته، ځکه چې د نوموړي قانون له مخې د پلورلو لپاره د شې موجود کیدل، مملوک کیدل، مقبوض کیدل شرط نه دي، همدا وجه ده چې په "فارورډ سیل" کې هیڅ قباحه نه سته، خو د شرعي احکامو له مخې دا ضروري ده چې کوم شې هم پلورل کېږي هغه به موجود وي، او د بايع په ملکیت کې به وي، او دده په قبضه کې به وي، قبضه که حقیقي وي، که حکمي وي، که عرفي وي.

اوس مسئله داده چې که چیري یو شې زمونږ سره موجود نه وي، او د هغه شې آرډر رارسیدلی وي، نو اوس به څه کوو؟ جواب یې دادی چې په دغه صورت کې مونږ د آرډر ورکونکي سره د بیع معامله نه ترسره کوو بلکه د بیع وعده ورسره کوو.

او هغه شرطونه به په پام کې نیول کېږي کوم چې په تفصیل سره ذکر سوه. اوس پوښتنه داده چې کله د بل هیواد څخه د یو داسې شي آرډر راسي چې هغه شی زموږ سره موجود نه وي او موږ د هغه د بیع وعده وکړو نو د بیع دغه وعده په حقیقي بیع سره کله بدلون مومي؟ او څه مهال به موږ دا وایو چې بیع ترسره سوه او ملکیت او ضمان د اخیستونکي لوري ته منتقل سو؟ جواب یې دادی چې کله هم موږ د وعده بیع څخه وروسته د آرډر سامان له بازار څخه واخیستی، یا مو خپله تیار کړی، یا مو د بل په مرسته تیار کړی، او اوس هغه سامان زموږ په قبضه کې راغلی، او دې پړاو ته ورسیدو چې سامان د امپورټر په لوري واستوو، او هوایي جهاز ته یې وخیژوو، دغه وخت د حقیقي بیع دوه صورتونه کیدلای سي:

یو صورت دادی چې کله مال تیار سي او زموږ په قبضه کې راسي، نو دغه وخت موږ د فون په مرسته، یا د فیکس په مرسته، یا د ټیلیکس په مرسته یا د بل شي په مرسته نوی اوفر (Offer) "ایجاب" وکړو، او اخیستونکي "اوفر" قبول کړي نو دغه وخت حقیقي بیع ترسره کېږي.

دوهم صورت دادی چې ځیني وخت د ایجاب او قبول څخه پرته یواځي د اخیستلو او ورکولو له مخي هم بیع ترسره کېږي، کومې ته چې "بیع تعاطي" ویل کېږي، او څرنګه چې مخکي د اخیستونکي سره وعده بیع ترسره سوې ده، او مال د تیاریدلو څخه وروسته زموږ په قبضه کې راغلی، هغه وخت موږ د "امپورټر" لوري ته واستوی، نو کله چې موږ هغه سامان "شپنګ کمپنی" ته ورسپارو نو دغه سپارل د بیع تعاطي په توګه ایجاب و قبول ګڼل کېږي، او دغه وخت بیع تکمیلېږي، او ددې سره سم پر سامان باندي هم د اخیستونکي قبضه راغله، (ځکه چې شپنګ کمپنی د اخیستونکي د وکیل په توګه پر سامان باندي قبضه کوي، چې تفصیل یې مخکي راځي).

له همدې امله د دغه سامان ضمان هم د اخيستونکي (امپورټر) لوري ته منتقل کېږي لڼده دا چې که چيرې د بيع پر مهال سامان د بايع سره تيار موجود وي نو په دغه صورت کې په بېړنۍ توگه سره بيع ترسره کېږي، او که چيرې سامان موجود نه وي بلکه وروسته تيار کړل سي نو کوم وخت چې ايکسپورټر (بايع) ته هغه سامان "شپنگ کمپنۍ" وروسپاري هغه مهال حقيقي بيع ترسره کېږي، گواکي دغه د بيع د ترسره کيدلو لپاره (Point of time) دی.

### د مال ضمان څه مهال انتقالېږي

دوهمه مسئله داده چې په عمومي ډول د دغه سامان د "شپمنټ" (سامان د

هوايي جهاز په مرسته د امپورټر لوري ته د انتقالولو) درې طريقې دي

F. O. B	ايف، او، بي	لومړۍ طريقه:
C. and. F	سي اينډ ايف	دوهمه طريقه:
C. I. F.	سي، آي، ايف	درېمه طريقه:

په لومړۍ طريقه کې ايکسپورټر يواځې دا ذمه واري لري چې سامان د هوايي جهاز په لوري روان کړي، وروسته د هغه کرایه او نور مصارف خپله "امپورټر" ادا کوي په دغه صورت کې شپنگ کمپنۍ د امپورټر ايجنټ (Agent) "نماینده" گڼل کېږي، نو کوم وخت چې شپنگ کمپنۍ د دغه سامان ډيلیوري (Delivery) "قبضه" کوي نو دده قبضه د امپورټر قبضه گڼل کېږي، او د دغه سامان ضمان همدغه مهال امپورټر ته انتقالېږي.

که چيرې د دوهمې طريقې له مخې يعني (C and F) له مخې مال وليږل سي نو په دغه

صورت کې د سامان لپرو کرایه ایکسپورټر "بایع" ادا کوي، په دغه صورت کې د سوداګرو ترمینځ اوسنی عرف دادی چې د سې اینډ ایف په صورت کې هم شپنګ کمپنۍ د امپورټر ایجنټ "نمائنده" ګڼل کېږي، اوس پوښتنه داده چې د شرعي له مخې ددغه حکم څه دی؟ نو مونږ ددغه مسئلې د څیړنې لپاره د علماء کرامو یو مجلس راوغوښتی، په دغه مجلس کې د بحث و مباحثې څخه وروسته دې نتیجې ته ورسیدلو چې په دغه "عرف" کې شرعاً څه حرج نه سته، یعنې په دغه صورت کې هم چې کله ایکسپورټر هغه سامان شپنګ کمپنۍ ته وروسپاري، هغه مهال ددغه سامان ضمان د امپورټر لوري ته انتقالیږي.

که چیرې ددریمې طریقې په مرسته وي او دریمه طریقه هم ددویمې طریقې په شان ده یواځې دومره فرق دی چې په دغه کې ایکسپورټر د امپورټر لپاره مال بیمه کوي او ددغه بیمې فائده امپورټر ته رسیږي، ایکسپورټر د بیمه کولو او هوایي جهاز ته د مال د څیږولو څخه وروسته فارغ ګرزي، له همدې امله ددغه حکم ددویمې طریقې په شان دی، ګواکې د عرف عام له امله په F. O. B, C and F او C. I. F درو واړو طریقو کې د شپنټ څخه وروسته د مال ضمان د امپورټر لوري ته شرعاً انتقالیږي.

### د وعده بیع نه تکمیلول

دریمه مسئله داده چې که چیرې د امپورټر او ایکسپورټر تر مینځ د بیع وعده ترسره سې، او ایکسپورټر وعده پوره نه کړي او انکار وکړي نو په دغه صورت کې امپورټر څه چاره طلبولای سې؟ یا ایکسپورټر وعده پوره کوي خو امپورټر د سامان اخیستلو څخه انکار وکړي او د وعدې خلاف ورزي وکړي، نو په دغه صورت کې ایکسپورټر څه چاره لټولای سې؟

په اوسني قانون کې دا خبره سته چې وعده بېع د خلاف ورزي په صورت کې چې کوم يو لور ته تاوان ورسېږي نو هغه يې دعوه کولای سي، او که چيرې د هغه د تاوان تلافي نه و سي نو په خلاف يې مقدمه کولای سي، خو د شرعي له مخې دغه يوه وعده ده، او د وعده پوره کول شرعي او اخلاقي فريضه ده، وعده کونکي ته په کار ده چې وعده پوره کړي، خو که يوکس وعده پوره نه کړي نو د شرعي له مخې هغه گناهگار گنل کېږي، خو په دنيا کې د هغه څخه هيڅ ډول غوښتنه نه سي کيدلای، او نه هم هغه اړ ايستل کيدلای سي، دغه د "کوژدني" مثال لري، "کوژدنه" هم وعده نکاح ده، او نکاح يوه حقيقي معامله ده، اوس که چيرې يوکس "کوژدنه" وکړي او وروسته د نکاح کولو څخه انکار وکړي نو دغه کس گناهگار گنل کېږي، ده وعده خلافې کړې ده، د اخلاقي اعتبار څخه يې بد کار کړی دی، او په ټولنه کې هغه ته په بد نظر سره کتل کېږي، په عدالت کې دده په خلاف مقدمه نه سي کيدلای چې ده دنکاح وعده کړې ده او اوس انکار کوي، نو له همدې امله په عامو حالاتو کې د وعده حکم دادی چې د عدالت له مخې هغه په زور سره نه سي پوره کيدلای.

خو په تجارت کې وعده زيات اهميت لري، او سوداگر د وعده پر اساس ځيني وخت داسې اقدام کوي چې پر هغه باندي روپۍ او محنت دواړه کارول کېږي، نو که چيرې وعده کونکي وروسته وعده پوره نه کړي نو په دغه صورت کې دوهم کس ته زيات تاوان رسېږي، له همدې امله ځينو فقهاوو دا اجازه ورکړې ده چې دعوه دي د عدالت په مرسته د زور له مخې پوره کړل سي، او عدالت به دې ته اړ کړي چې يا خو خپله وعده پوره کړي مثلاً که يې د سامان د پلورلو وعده کړې وي نو پلوري به يې، او که يې د اخيستلو وعده کړې وي نو اخلي به يې، او که چيرې د وعده پوره کولو وس نه لري نو په دغه صورت کې ځيني فقهاء دا اجازه ورکوي چې تاوان "ډيميچ" (Damage) واخلي.



## د وعدې د مخالفت له امله د رامینځته سوي تاوان تفصیل

نن صبا چي د تجارت په ډگر کې د تاوان کوم تصور دی د هغه، او د هغه تاوان تر مینځ چي ځيني فقهاوو د شرعي له مخي د هغه د اخیستلو اجازه ورکړې ده، ډیر لوی فرق موجود دی.

د نن صبا په عدالتي نظام کي چي کومو تاوانونو د اخیستلو اجازه سته د هغو تاوانونو بنیاد "متوقع گټه" ده، مثلاً د فرض په توگه ما د یو کس سره وعده وکړه چي پر تاسو به سامان پلورم، هغه د سامان اخیستلو وعده وکړه، خو وروسته د اخیستلو څخه انکار وکړي، که چیري هغه سامان اخیستی وای نو ما څومره گټه ترلاسه کول، او د هغه د نه اخیستلو په صورت کي زما څومره تاوان وسو، ځکه چي هغه سامان ما دریم کس ته په کم نرخ ورکړی، اوس به د نرخونو تر مینځ فرق "تاوان" متصور کړل سي او د عدالت له مخي به د هغه دعوه وکړل سي.

یا مثلاً د سامان مالک زما سره وعده وکړه چي پرما به سامان پلوري، او ددې وعدې پر اساس ما تر یوې میاشتي پوري له ځانه سره روپی ساتلي وې، وروسته هغه انکار وکړی، په دې صورت کي زما تاوان وسو، ځکه ددې پر اساس ما خپلي روپی په یو "انټرسټ بیټر اسکیم" نه ولگولې، او د هغه گټی څخه بې برخي پاته سوم چي په اسکیم کي د مال د لگولو په نتیجه کي لاس ته راتلل، نوزه په عدالت کي دعوه کولای سم، او ددغه رنگه تاوانونو حساب د متوقع گټی پر اساس ترسره کېږي.

## د تاوان شرعی تفصیل

شرع دغه رنگه تاوانونو ته څه پاملرنه نه کوي، بلکه په شرع کې دوه شيان په جلا جلا ډول ګڼل سوي دي، يو شی دی “ګټه نه کيدل” ددې معنا داده چې په ذهن کې د معلومي ګټې تصور و سي او وروسته هغه ګټه رامینځته نه سي، نن صبا د سوداګرو په اصطلاح کې دغه ته هم تاوان ويل کېږي، خو شرعاً دغه ته تاوان نه ويل کېږي، او دوهم شی دی “تاوان کيدل” ددې معنا داده چې واقعه زما څه روپۍ خرڅې سوې، مثلاً يو شی په لس روپۍ واخيستل سي او دا تصور په ذهن کې وي چې دغه شی به په پنځلسو روپو سره وپلورل سي او پنځه روپۍ به ګټه ترلاسه سي، وروسته هغه شی د پنځلسو پر ځای په دوولسو روپو سره وپلورل سي، نو د سوداګرو په نظر کې دغه درې روپۍ تاوان ګڼل کېږي، خو شرعاً دغه تاوان نه دی، بلکه تاوان هغه وخت دی چې شی په نهه روپۍ وپلورل سي.

له همدې امله نن صبا چې د متوقع ګټې پر اساس حساب کېږي او تاوان متعين کېږي شرعاً دغه تاوان معتبر نه دی.

په هر صورت دغه تفصیل د “وعدې” په هکله وو.

## د ایکسپورت کولو لپاره د پانګې لاس ته راوړل

د ایکسپورت په معامله کې “دا کاؤنټ کريدټ” مهمه حصه ګڼل کېږي، “سړی بايد

چې د خپل خادر سره سمي پښې وغځوي. د اقتصاد په هکله هم شرعي مونږ ته همدا شان اصول راښوولي دي، خو نن صبا په عملي توګه خلګ د دغو اصولو په خلاف نور اصول کاروي چې "پښې لومړئ غځوي او وروسته خادر ګوري". په ایکسپورټ کې هم سرئ له مخکې څخه د مال لیږلو آرډر ترلاسه کوي، او دده سره نه مال موجود وي، او نه هم د مال اخیستلو لپاره روپۍ موجودې وي، دغه طریقه پرته له دې چې داخلاقي اعتبار له مخې ښه نه ګڼل کېږي خو بیا هم د دود موندونکي طریقي شرعي جاج اخلو. ایکسپورټر د مال اخیستلو لپاره روپو ته اړ وي، نو هغه بانک، یا بلي مالي ادارې ته ځي چې هغه پانګه واچوي او روپۍ ورکړي، او ددغه روپو په مرسته ایکسپورټر مال تیار کړي او آرډر سپلايې کړي، دغه ته نن صبا "ایکسپورټ فائینانسنگ" ویل کېږي. په ټوله نړۍ کې چې کوم نظام دود موندلی دی د هغه مطابق هر بانک، هره اداره ددغه کار لپاره پانګه ورکوي، خو دغه د انټرسټ "سود" پر اساس وي، اوس پوښتنه داده چې که چیرې یو مسلمان دا وغواړي چې ددغه مقصد لپاره دې بې له سود څخه پانګه زما لاس ته راسي نو څه طریقه یې ده؟ په بل عبارت که چیرې وغواړو چې پر اسلامي قوانینو ولاړ معیشت قائم کړو، نو په دغه رنګه معیشت کې به "ایکسپورټ فائینانسنگ" څرنگه ترسره کېږي؟

## د ایکسپورټ فائینانسنگ طریقي

د ایکسپورټ فائینانسنگ دوی طریقي دود لري:-

۱: فرې شپمنټ فائینانسنگ:

۲: پوسټ شپمنټ فائینانسنگ:

## فري شپمنت فائينا ننگ او د هغه اسلامي طريقه

د فري شپمنت فائينا ننگ طريقه داده چې ايكسپورت ته لومړئ آرډر رسېږي هغه مهال دده سره د مال د سپلاوي كولو لپاره روپۍ نه وي، نو په دې فكر كي وي چې څرنگه روپۍ ترلاسه كړي، نو اوس كه چيري ايكسپورت وغواړي بې له سود څخه د يو بانك يا بلي مالي ادارې څخه روپۍ ترلاسه كړي، نو طريقه يې ډيره آسانه ده، هغه دا چې فائينا ننگ دي د "مشاركت" پر اساس وکارول سي، ځكه چې د ايكسپورت سره په معلومه توگه آرډر موجود دی، او په عمومي ډول په آرډر كي د هغه سامان نرخ هم متعين كيږي چې د دومره نرخ له مخي دومره سامان وركول كيږي، او ددغه نرخ پر اساس په بانك كي ايل سي (L.C) خلاص وي، او دا هم معلومه وي چې د سامان پر وركولو باندي دومره گټه لاس ته راځي، او كاست (خرچه) هم ټاكل سوې وي، ځكه چې د كاست پر اساس نرخ متعين كيږي، نو كاست هم متعين دی، نرخ هم متعين دی لاس ته راتلونكې گټه هم معلومه ده، اوس كه چيري بانك يا بله مالي اداره ددغه خاصي معاملي (ټرانزكشن) تر حده پوري د ايكسپورت سره مشاركه وكړي، او ايكسپورت ته ووايي چې مونږ تاسو ته پانگه دركوو او تاسو د آرډر مطابق مال تيار كړئ او ايكسپورت يې كړئ، او وروسته چې د امپورت ته لوري كوم مال راځي او كومه گټه ترلاسه كيږي هغه به ددغه تناسب له مخي په خپل مينځ كي وويشو، نو دغه رنګه به په ډيره آساني سره د سود څخه پرته فائينا ننگ حاصل سي.

خو د مشاركت لپاره د ضروري ده چې څه اندازه روپۍ ايكسپورت هم ولگوي، او پاته روپۍ بانك يا مالي اداره لگوي، خو كه چيري ايكسپورت روپۍ نه ولگوي بلكه ټولي روپۍ بانك يا مالي اداره ولگوي نو په دغه صورت كي د مضاربت معامله ترسره كيږي، ځكه

چي په مضاربت کي د يوې لوري څخه پانگه وي او د بلې لوري څخه عمل وي، خو په عمومي ډول ایکسپورټر هم څه ناڅه پانگه ضرور لگوي، ځکه چي دغه ته مشارکت ويل کيږي، او د گټې شرح د دواړو لورو په خوښه سره متعین کيږي. په هر صورت په فری شپمنټ فائينانسنگ کي په ډیره آسانه توگه مشارکت ترسره کيدلای سي.

### پوسټ شپمنټ فائينانسنگ او د هغه اسلامي طريقه

دوهمه طريقه د ”پوسټ شپمنټ فائينانسنگ“ ده، ددې معنا داده چي ایکسپورټر د آرډر سامان استولی وي، او دده سره بل موجود وي، خو ددغه بل د روپو درار سیدلو ته څه موده پاته وي، خو ایکسپورټر په بېړنۍ توگه روپوته اړوي، نو دئ بل له ځانه سره بانک ته وړي، او د بل د روپو په غوښتلو سره دا ورته وايي چي کله هم د امپورټر له لوري ددغه بل روپی پړوخت باندي راوړسيږي نو تاسويې وصول کړئ، نو بانک په دغه بل کي څه کمئ وکړي او پاته روپی ایکسپورټر ته ورکړي، دغه ته ”بل ډسکاؤنټنگ“ ويل کيږي.

مثلاً د يو لکو روپو بل وي او بانک په هغه کي لس فیصده کمئ وکړي او نوي زره روپی ایکسپورټر ته ورکړي، او وروسته د امپورټر څخه د بل پوره يو لک روپی وصول کړي، د ”بل ډسکاؤنټ“ دغه طريقه د شرعي سره مطابقت نه لري، او ناروا ده، ځکه چي په دغه کي سودي معامله وجود لري.

## د بل ډسکاؤنټنگ رواطریقہ

پر اسلامي طريقه باندي د "بل ډسکاؤنټنگ" د راوړلو لپاره دوه صورتونه ممکن دي: يو صورت دادی چې کوم ایکسپورټر د "پوسټ شپمنټ فائينانسنگ" اراده لري هغه دي د شپمنټ او سامان استولو څخه مخکي د بانک سره مشارکت وکړي، او تفصيل يې مخکي بيان سو، دوهم صورت دادی چې د سامان استولو څخه مخکي دي ایکسپورټر هغه سامان پر بانک يا بله مالي اداره باندي د "ايل سي" د نرخ څخه په کم نرخ باندي وپلوري، او دغه رنگه چې ددو نرخونو ترمينځ کوم فرق راسي هغه د بانک گټه گنل کيږي، د مثال په ډول "ايل سي" د يو لک روپو وي، ایکسپورټر پر بانک باندي سامان په پنځه نوي زره روپو سره وپلوري، او بانک يې پر امپورټر باندي په يو لک روپو سره وپلوري، نو بانک پنځه زره روپۍ گټه ترلاسه کړه. خو دغه صورت هغه وخت امکان لري چې د امپورټر سره يواځي د بيع وعده ترسره سوې وي، او که چيري حقيقي بيع ترسره سوې وي نو بيا دغه صورت امکان نه لري په هر صورت ایکسپورټر خپل لگول سوی مال په بيرنۍ توگه ترلاسه کوي، او د مودې د پوره کيدلو انتظار نه باسي، خو په بانکونو کي چې اوس مهال د "بل ډسکاؤنټنگ" کومي طريقې دود موندلی دی، هغه شرعاً نه ده روا.

د بل ډسکاؤنټنگ په هکله يو بل وړانديز هم سته، چې د يو څو شرطونو له مخي کارول کيدلای سي، خو په عمومي ډول دغه شرطونه نه پوره کيږي، نو ځکه په دغه وړانديز سره د عمل کولو اجازه نه ورکول کيږي، خو که څوک وغواړي چې شرطونو ته په پام سره په دغه وړانديز سره عمل وکړي نو لاره يې سته، هغه دا چې کوم څوک وغواړي

چې بانک ورسره "بل ډسکاؤنټنگ" وکړي، نو هغه دي د بانک سره په جلا جلا ډول دوي معاملې (ټرانزکشن) ترسره کړي، يودا چې ایکسپورتېر دي بانک خپل ایجنټ وټاکي چې د امپورتېر څخه روپۍ وصول کړي، او بانک دي ددې په بدل کې د ایکسپورتېر څخه "سروس چارج" وصول کړي، دوهم دا چې بانک د غیر سودي پور په توګه د "ایل سي" د روپو څخه په کمه اندازه روپۍ ایکسپورتېر ته ورکړي.

مثلاً د فرض په ډول ایکسپورتېر چې د کوم "بل ډسکاؤنټ" غوښتنه کوي، هغه بل د یولک روپو دی، اوس ایکسپورتېر بانک خپل ایجنټ جوړ کړي او ورته ووايي چې د امپورتېر څخه روپۍ وصول کړه او ماته یې راکړه، زه پردغه باندي تاسو ته پنځه زره روپۍ "سروس چارج" اداکوم.

دوهم دا چې د بانک څخه دي د غیر سودي پور په توګه پنځه نوي زره روپۍ واخلي، او بانک ته دي ووايي چې کله هم تاسو زما د بل روپۍ وصول کړې نو د هغه څخه پنځه نوي زره روپۍ د خپل پور په توګه وصول کړئ او پنځه زره روپۍ د "سروس چارج" په توګه وصول کړئ، دغه رنگه به دغه معامله په برابره توګه سره ترسره سي.

دغه وړاندیز عملي کول امکان لري، خو په دغه کې یو شرط چې ډیر ضروري دی او له هغه څخه پرته معامله د شریعت سره سمون نه خوري، دادی چې د سروس چارج لپاره چې کومې روپۍ ټاکل کېږي، هغه به د بل داداکولو د مودې سره نه تړل کېږي، مثلاً دا نه سي کیدلای چې که چېرې د بل داداکولو موده درې میاشتې وي نو سروس چارج به څلور زره روپۍ وي، او که چېرې موده څلور میاشتې وي نو سروس چارج به شپږ زره روپۍ وي، ګواکې د بل داداکولو په موده کې د زیاتوب له مخې په سروس چارج کې زیاتوب نه سي کیدلای، خو یو معین سروس چارج ټاکل کیدلای سي.

دغه شرط ته په پام سره په دغه وړاندیز سره هم عمل کول شرعاً روادى. د ایکسپورت فائینانسنگ په هکله دغه خو وضاحتونه وه، اوس د "فارن ایکسچینج" پر "پیشگی بکنګ" باندې غور کوو.

## د فارن ایکسچینج پیشگی بکنګ

باید چې په دې وپوهیږو چې له مخکې څخه د فارن ایکسچینج بکنګ شرعاً روادى که نه دی؟ په دې هکله باید چې لومړئ د کرنسي د اخیستلو او پلورلو د یو څو اصولو څخه ځان خبر کړو، وروسته د هغو اصولو په رڼا کې د دغه مسئلې جاج اخیستل آسانه کیږي.

## د کرنسي د اخیستلو او پلورلو اصول

لومړئ دا چې یوه کرنسي په بله کرنسي سره شرعاً تبادله کیدلای سي، او د تبادلې پر مهال د دواړو لورو په خوښه سره چې څومره وغواړي د کرنسي لپاره هغومره نرخ ټاکلای سي، خو هغه هیوادونه چې په حکومتې توګه یې د کرنسي نرخ ټاکلی وي، او پر ټاکل سوي نرخ باندې له کم او بیش څخه کار اخیستل هلته قانوناً منع وي، نو په دې صورت کې د قانون د مخالفت له امله د کرنسي په تبادله کې د کم او بیش څخه کار اخیستل شرعاً منع دي، ځکه بې له څه وجهې د قانون مخالفت شرعاً نه دی روا، خو په دغه تبادله کې د سود عنصر نه موندل کیږي، او نه هم د سود له امله د نه روا والي حکم لګول کیږي.



مثلاً د فرض په توګه په پاکستان کې په حکومتي ډول د ډالر نرخ دیرش روپۍ ټاکل سوی وي، اوس په دې ډول د دوو کسانو تر مینځ معامله ترسره سي چې پلورونکی ووايي زه د یو دیرشو روپو په حساب سره ډالر پلورم، نو دغه ته سودي معامله نه ویل کیږي، خو څرنګه چې حکومت د ډالر نرخ دیرش روپۍ ټاکلی دی، او د قانون احترام حتی الامکان ضروري دی، له همدې امله په دغه معامله کې کراهت راځي چې ده د قانون مخالفت وکړي، خو که چیرې حکومت په اوپن مارکیټ (Open market) کې د کرنسي د تبادلې پر مهال د کم او بیش د کارولو اجازه ورکړې وي نو بیا شرعاً دغه تبادله رواده، لکه څرنګه چې نن صبا ترسره کیږي.

دوهم دا چې کله د دوو کرنسيو تبادله ترسره کیږي نو ضروري ده چې د معاملي پر مهال یو اړخ په مجلس کې دننه پر کرنسي باندي قبضه وکړي، دوهم اړخ له لوري د مجلس قبضه ضروري نه ده.

دریم دا چې که چیرې یو اړخ نغدي ادا کوي او بل اړخ د ادا کولو لپاره راتلونکې نیټه ټاکي، نو په دې صورت کې ضروري ده چې ټاکل سوی نرخ به د بازار د نرخ څخه کم و بیش نه وي، مثلاً نن ما یو زر پاکستانی روپۍ چاته ورکړې، او ورته وویل مي چې یوه میاشت وروسته ماته دومره اندازه ډالر راګرې، په دغه صورت کې به د ډالر نرخ په دې ډول ټاکل کیږي چې د بازار د نرخ څخه به کم او بیش نه وي، ځکه که چیرې د بازار د نرخ څخه کم و بیش نرخ وټاکل سي نو د سود دروازه به خلاصه سي، او په ډیره آسانه توګه سره به سود لاس ته راوړل کیږي.

مثلاً ما وویل چي په بازار کي د ډالر نرخ دیرش روپۍ دی او د دیرش روپو د حساب له مخي یو زر روپۍ تقریباً ۳۳ ډالر جوړیږي، خوزه ستاسو څخه یوه میاشت وروسته خلویښت ډالر غواړم، ښکاره خبره ده چي دغه معامله شرعاً نه ده روا، ځکه چي بیا سود لاس ته راوړل آسانه کیږي، او د سود دروازه خلاصیږي.

ددغو درو اصولو یا شرطونو لحاظ ساتل هغه مهال ضروري دي چي حقيقي بيع ترسره کیږي، او که چیري د بيع وعده ترسره سي او دا وویل سي چي په فلان تاریخ به پاکستانی روپۍ په ډالر سره تبادله کیږي، او د وعدې پر مهال یوه اړخ هم کرنسي ادا نه کړل، نو په دغه صورت کی ددغو شرائطو لحاظ ساتل ضروري نه دي، له همدې امله نه دا ضروري ده چي یو اړخ دي د مجلس دنده نغده ادا کړي، او نه هم دا ضروري ده چي ټاکل سوی نرخ دي د بازار د نرخ څخه کم او بیش نه وي، بلکه په خپله خوښه چي څومره وغواړي هغومره اندازه نرخ دي وټاکي، له همدې امله که چیري زه د چاسره دا معامله وکړم چي په فلان نېټه باندي ستاسو څخه دومره اندازه ډالر په دومره اندازه روپوسره اخلم، نو هغه مهال چي په خپله خوښه کوم نرخ وټاکو هغه شرعاً روا دی، ځکه چي دا د بيع وعده ده او حقيقي بيع نه ده، خودابه په پام کي وي چي یواځي د وعدې پر اساس فیس یا چارج نه سي اخیستل کیدلای، مثلاً دا نه سي ویلای چي ما ستاسو سره وعده کړې ده، نو پر هغه وعده باندي دومره اندازه فیس غواړم، دغه شرعاً نه ده روا. په هر صورت د کرنسي داخیستلو او پلورلو په هکله دغه څو اصول وه چي ما بیان کړه.

### د فارن ایکسچینج د بکنګ فیس

اوس اصل موضوع ته راګرځو، د "فارن ایکسچینج بکنګ" د مختلفو طریقو له مخي

ترسره کېږي، ځینې وخت داسې کېږي چې کوم بانک د فارن ایکسچینج بکنګ ترسره کوي، نو هغه د بکنګ فیس په جلا ډول اخلي، په دې صورت کې دغه معامله شرعاً نه ده روا، خو که چیرې په جلا ډول د بکنګ فیس نه واخلي، او د خپلې خوښۍ سره سم دالر نرخ وټاکي، نو دغه بکنګ د وعدې په صورت کې روادې، په دې شرط چې په دغه معامله کې یو بل فاسد شرط نه وي لګول سوی.

یوه پوښتنه داده چې دغه مهال په پاکستان کې د فارن ایکسچینج د بکنګ په نتیجه کې فیس اخیستل کېږي او که نه؟ په دې هکله ماته متضاد خبرونه راغلي دي، ځینې وایي چې اخیستل کېږي، او ځینې بیا وایي چې نه اخیستل کېږي، په دې هکله حتمي ثبوت لاس ته نه دی راغلی، خو په دې هکله ما شرعي حکم بیان کړی چې که چیرې فیس وي نو بکنګ صحیح نه دی، او که چیرې فیس نه وي نو بکنګ شرعاً روا دی.

دوهمه پوښتنه داده چې د بکنګ پر ټاکل سوې نېټه باندي که چیرې فارن کرنسي وصول نه سي نو دغه مهال بانک څه معامله کوي؟ مثلاً که چیرې د فرض په توګه د درو ورځو څخه د وروسته نېټې لپاره فارن ایکسچینج بک کړي، خو د نېټې د رارسیدلو سره می له بانک څخه هغه فارن ایکسچینج وصول نه کړی، نو آیا په دې صورت کې د بانک له لوري پرما باندي څه جرمانه راځي که نه؟ په دې هکله څه حتمي فیصله نه سم کولای، ځکه چې په دې هکله هم ترما پوري متضاد خبرونه راغلي دي.

لکه څرنګه چې یو چا دا وضاحت وکړې چې نن صبا استیټ بینک آف پاکستان د مختلفو مودو لپاره د فارن ایکسچینج د فار ورډ بکنګ په غرض په مختلفو مودو باندي مختلف نرخونه ټاکي او وروسته د نوموړي بانک پر ټاکل سوي نرځ باندي د نورو ټولو بانکونو سره د بیع وعده هم کوي او حقیقي بیع هم کوي، او د مختلفو پیرېدونو سره د مختلفو نرخونو تعین هم کوي، د مثال په توګه یو کس بانک ته ووايي چې زما لپاره د درو

مياشتنو د مودې د فارن ایکسچینج بکنګ وکړه، اوهغه د اسټیټ بینک د ټاکل سوي نرخ سره سم بکنګ کوي، وروسته که چیرې هغه کس وغواړي چې خپل بکنګ کینسل یعنې رد کړي، نو بانک دا ځان ته معلوموي چې د نن نرخ خودی؟ دغه نرخ ته په پام سره ګوري چې په کینسل کولو (ختمولو) کې ګټه ده یا تاوان دی؟ که چیرې ګټه وي نو بانک په پټه خوله بکنګ ختموي، او که چیرې تاوان وي نو بیا بانک وایي چې د ختمولو په نتیجه کې دومره تاوان راځي، نو تاسو دومره روپی ادا کړئ، خو د بکنګ پر مهال څه فیس وغیره نه اخیستل کېږي، او دغه بکنګ یواځې د بیع یوه وعده ده. په هر صورت د صادراتو په هکله چې کوم ضروري حکمونه وه ما هغه بیان کړل. خدای جل جلاله دي پر دغه حکمونو باندي د عمل کولو توفیق را نصیب کړي. آمین.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

له بیان څخه وروسته مختلفو صاحبانو مختلف قسم پوښتنې وکړې، او حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مد ظلهم العالی د هغو پوښتونو ته جوابونه ورکړه، چې اوس دلته ذکر کېږي.

## سوال و جواب

وعده بیع جلا شئ دی، او بیع جلا شئ دی

سوال: ۱: تاسو فرمایل چې د "پواسټ شپمنټ فائینانسنگ" اسلامي طریقه داده

د آرد د وصول څخه وروسته دي ايکسپورټر د امپورټر سره وعده بيع وکړي، او وروسته دي پر بانک يا بله مالي اداره باندي د ايل سي د نرخ څخه په کم نرخ باندي دغه سامان وپلوري، او هغه دي يې پر امپورټر باندي د ايل سي په نرخ وپلوري، پوښتنه داده چي آيا دا د شرعي خلاف نه ده چي يو لور ته د امپورټر سره د بيع وعده کوي او بل لور ته هغه سامان پر بانک باندي پلوري؟

جواب: ما يادونه وکړه چي د امپورټر سره تراوسه پوري حقيقي بيع نه ده ترسره سوې او ايکسپورټر په بيرنۍ توگه روپوټه اړتيا لري، نو هغه بانک ته وايي، ددې پرځای چي زه پر امپورټر باندي سامان وپلورم، تاسو زما څخه دغه سامان واخلي او پر امپورټر باندي يې وپلورئ، او امپورټر سامان ته اړتيا لري، سامان ورکونکی چي هر څوک وي، نو ايکسپورټر د بيع وعده د بانک لوري ته انتقالوي، او په دغه کي د امپورټر څه تاوان نه سته، ځکه چي په دغه صورت کي شرعاً څه قباحت وجود نه لري.

دغه رنگه د اهم امکان لري چي بانک امپورټر ته ووايي که مخکي وعده بيع پای ته رسيدلې ده، نو اوس زما سره نوې وعده بيع ترسره کړه، وروسته بانک د دغه وعده بيع سره سم مال واستوي نو دغه رواده.

درېيت (تخفيف، رعايت) حقدار څوک دی؟

سوال: ۲: که چيري ايکسپورټر د آرد د ترلاسه کولو څخه وروسته د بانک په لور ترانسفر

(Transfer) "انتقال" کړي چي دغه پر امپورټر باندي وپلوره (چي تفصيل يې په لومړي

سوال کي تير سو) او څرنگه چي بانک پخپله معاملات نه ترسره کوي، بلکه د ايځنټانو

نماینده گانو په مرسته یې ترسره کوي، نو بانک ایکسپورت څپل ایجنټ جوړوي، او ایکسپورت د امپورت لوري ته مال استوي، په دغه صورت کې چې د حکومت له لوري څخه کوم ریبيټ (Rebate) "رعایت" لاس ته راځي د هغه حقدار څوک دی؟ بانک یا ایکسپورت؟

جواب: د بانک لورته آرډر انتقالول جلا شی دی، پر بانک باندې هغه سامان پلورل جلا شی دی، د آرډر انتقالول صحیح نه دي بلکه دا کیدلای سي چې ایکسپورت لومړئ سامان پر بانک باندې وپلوري، وروسته بانک هغه سامان پر امپورت باندې وپلوري، نو په دغه صورت کې بانک پلورونکی (Saler) دی، نو د بیع ټولې ذمه واریانې دده پر غاړه دي، که چیرې یو وارنتی وي نو هغه د بانک په خلاف ده، او د حکومت له لوري څخه چې د انعام په ډول کوم رعایت (ریبيټ) راځي، نو د حکومت خوښه ده، چې هغه کس ته یې ورکړي چا چې آرډر ورسول کړی دی او مال یې تیار کړی دی، خو د څه مجبوري له امله یې ونه کولای سوه چې مال واستوي، او که یې بانک ته ورکوي، ځکه چې په حقیقت کې بانک د مال سپلاوي کونکی یعنې برابر کونکی دی، او هغه کس یواځې د بانک ایجنټ دی.

### آیا د امپورت خوښه اورضا ضروري ده؟

سوال: ۳: څه وخت چې ایکسپورت د بانک لورته آرډر انتقالوي نو په دغه صوت کې د امپورت خوښه اورضا ضروري ده او که نه؟

جواب: په دې کې شک نه سته چې د امپورت خوښه ضروري ده، نو که چیرې امپورت دغه انتقال ته آماده نه وي نو ایکسپورت دې خپله وعده بیع پای ته ورسوي، او وروسته دې بانک د امپورت سره یوه نوې معامله ترسره کړي او هغه ته دي مال واستوي.

## آیا دوکاندار کولای سي چي پر سودي قرض اخيستونکي باندي سامان وپلوري؟

سوال ۴: که چيري ایکسپورت رد مال د سپلايي کولو لپاره د بانک څخه سودي قرض واخلي او بيا د غورو پوپه مرسته غواړي چي له دوکاندار څخه سامان واخلي، نو آیا دوکاندار پرده باندي سامان پلورلای سي او که نه؟ او دوکاندار ته دا معلومه وي چي دغه کس سودی قرض اخيستی دی او د ایکسپورت کولو لپاره مال اخلي؟

جواب: په دغه کي شرعاً څه گناه نه سته، سودي قرض اخيستونکی که څه هم لويه گناه وکړه، د خدای جل جلاله اودهغه در رسول ﷺ سره يې جنگ وکړی، خو کومې روپۍ چي د قرض په توگه دده لاس ته راغلي دي که چيري د هغه په مرسته دئ څه سامان اخيستل وغواړي نو پر پلورنکي باندي څه گناه نه راځي، نو هغه کولای سي چي سامان وپلوري.

## آیا د سامان د کاغذاتو اخيستل او پلورل روا دي؟

سوال ۵: د سامان کاغذات اخيستل کيدلای او پلورل کيدلای سي او که نه؟

جواب: يواځي ”داکومنټس“ (کاغذات) پلورل شرعاً نه دي روا. خو د کوم سامان چي دا رنگه کاغذات وي چي سامان په دې توگه وپلورل سي چي ضمان يې هم د اخيستلونکي لورته انتقال سي، نو دغه صورت شرعاً روا دی، يواځي د کاغذاتو انتقال شرعاً هيڅ حيثيت نه لري.

## آیا بانکونه کولای سي چي تجارت وکړي؟

سوال ۶: بانک نه سي کولای چي تجارت وکړي، بلکه یواځې فائینانسنگ کولای سي تاسو وویل چي ایکسپورټر دي سامان پر بانک باندي وپلوري او بانک دي یې پر امپورټر باندي وپلوري، نو دا څرنگه کیدلای سي؟

جواب: زموږ په اوسني قانون کي دغه تضاد موجود دی، یولور ته خوقانون دا وایي چي بانک دي تجارت نه کوي، او بل لور ته چي د اسټیټ بینک له لوري عامو بانکونو ته د "موډ آف فائینانسنگ" کومه اجازه ورکړل سوې ده په هغه کي د "ټریډ ریلیټډ موډز" قانون موجود دی.

په دې کي په واضحه توګه د "ټریډ" (تجارت) لفظ موجود دی، دغه ښه "مرابحه ټریډ" ریلیټډ ده، دغه ښه "مارک اپ" اصلاً ټریډ ریلیټډ دی، نو یولور ته دا ویل کیږي چي د "ټریډ ریلیټډ موډز" اجازت سته، او بل لور ته دا وایي چي بانک دي تجارت نه کوي، نو دغه تضاد موجود دی، له همدې امله دغه معامله دي تر "کورټ" پوري ورسول سي، او بیا دي "کورټ" فیصله وکړي چي دغه تضاد څرنگه ختم کیدلای سي؟ خوزما نظر دادي چي په کار ده چي بانکونو ته اجازه ورکول سي، ددې لپاره چي هغوی وکولای سي په کراره کراره په سودي معاملاتو کي کموالی راولي.



آيا د ايجنټ د سرټيفيکټ (سند) په ویشلو

سره د هغه ضمان انتقالیږي او که نه؟

سوال ۷: په عمومي ډول چې په نورو هیوادونو کې کوم اخیستونکي وي د هغوی ايجنټان د لټه وي، نو ايجنټان د مال ساتنه کوي اودا گوري چې مال څومره تیارسوی دی، او کله چې مال تیار سي نو ايجنټ يو (I.C) (سرټيفيکټ) جاري کوي، چې دغه مال صحيح دی او ایکسپورت دي سي، نو ایکسپورت مال استوي، اوس پوښتنه داده چې د ايجنټ د سرټيفيکټ په ویشلو سره ضمان د امپورټر لوري ته انتقالیږي که نه؟

جواب: که چیري ايجنټ د ډیلیوري (Delivery) "آزادي" اختیار درلودی نو ضمان انتقالیږي، او که چیري ايجنټ یواځي مال چیک کوي، نور نه قبضه کوي او نه هم مال پخپله استوي، نو په دغه صورت کې یواځي د سرټيفيکټ په جاري کولو سره ضمان نه انتقالیږي.

په ایکسپورت کې د بیمه کولو د مجبوري څه حل دی؟

سوال ۸: د ایکسپورت کولو پر مهال یوه داستونزه رامینځته کیږي چې بائع مشتري ته وایي چې لومړئ خپل مال بیمه کړه، او وروسته یې واستوه، او مال بیمه کول د شرعي له مخې نه دي روا، نو اوس مونږ څرنگه مال د بیمه کولو څخه پرته واستوو؟

جواب: دغه مهال چې زمونږ په هیواد کې د انشورنس (بیمه) څومره اسکیمونه چلیږي، په

ټولو کي د سود او قمار عنصر موجود دی، نو ترڅو چې یوه داسي انشورنس کمپنۍ نه وي مینځته راغلې چې د نوموړو ناروا معاملاتو څخه پاکه وي تر هغو پوري بیمه ورکول او اخیستل شرعاً نه دي روا، خلکو دا عجبه مفروضه په ذهنونو کي نیولې ده چې د انشورنس څخه پرته تجارت امکان نه لري، او هیڅ کار نه سي کیدلای، دغه خبره صحیح نه ده، که چیري د ایکسپورت معامله د "ایف، او، بی" یا "سي اینډ ایف" معامله وي، نو ډیره آسانه خبره ده، ځکه چې په دغو دواړو صورتونو کي بیمه کول د ایکسپورت دمه واري نه ده بلکه شپنګ کمپنۍ ته د مال په حواله کولو سره د هغه دمه واري پای ته رسېږي، او بیمه کول دامپورت دمه واري وي، خو که چیري د "سي، آئی، ایف" معامله وي چې په هغه کي بیمه کول د ایکسپورت دمه واري وي، نو په دغه صورت کي به ایکسپورت بیمه هم ترسره کوي، له همدې امله مسلمان تاجر چې څه مهال ایکسپورت کوي، نو ده ته په کار ده چې د "سي، آئی، ایف" معامله نه وکړي، بلکه یا د "ایف، او، بی" معامله وکړي، یا د "سي اینډ ایف" معامله وکړي، ددې لپاره چې د بیمه کولو دمه واري څخه خلاص سي.

### د مال د نه موجودیت په صورت کي د حقیقي بیع حکم

سوال ۹: تاسو وویل چې کله ایکسپورت د امپورت سره معامله کوي نو دغه مهال ډي وعده بیع ترسره کړي او حقیقي بیع ډي نه ترسره کوي، خو نن صبا په عمومي ډول حقیقي بیع ترسره کېږي، او مال د سره موجود نه وي، نه زمونږ په لاس کي وي، نو آیا دغه طریقه شرعاً روا ده او که نه؟

جواب : لکه مخکې چې یادونه وسوه، که چیرې مال موجود نه وي، نو په دغه صورت کې حقیقي بیع صحیح نه ده، بلکه وعده بیع به ترسره کېږي، خو که چیرې د اخیستونکي دا ذهن وي چې زه کنفرم (Confirm) "تصدیق سوې" معامله کوم، نو ددې مطلب دای چې وعده بیع کنفرم "تصدیق سوې" ده.

د کوټه (د حکومت له لوري اجازت نامه)

د اخیستلو او پلورلو حکم

سوال: ۱۰: د حکومت له لوري د کمپنیانو لپاره د ایکسپورت کولو یوه کوټه (اجازت نامه) ټاکل کېږي، چې فلان کمپنۍ کولای سی چې دومره اندازه مال ایکسپورت کړي، اوس پوښتنه داده چې یو کس غواړي چې مال ایکسپورت کړي، خو دده سره کوټه (د حکومت له لوري اجازت نامه) نه وي، نو د کومې بلې کمپنۍ څخه کوټه اخلي او مال استوي، آیا کوټه اخیستل شرعاً روا دي که نه؟

ددې نظير په شرع کي معهودنه دی.

مخکي تردې چي ددغو دوو اعتراضونو تحقيق اوخير نه وکړو داضروري ده چي دباکي اکاؤنټ صحيح حيثيت معلوم کړو.

په دې کي شک نه سته چي دفقهي اعتبار له رويه بانکي اکاؤنټ قرض دی، خودداين د تصرف په لحاظ سره دغه دقرض ونوی راپيس سوی قسم دی چي دفقهاء کرامو په زمانه کي موجود نه وو، نوځکه په کلي ډول پرنورو قرضونو باندي نه سوقياسولاې. دوجوب زکات په هکله دې خبري ته کتل کيږي چي ترکومه حده پوري دپورد تر لاسه کولو اميد سته، او ترکومه حده پوري دداين تصرف پر هغه باندي برقرار دی. پر همدې اساس فقهاوودوجوب زکات په حق کي دپورد دې درجې يعني دين قوي، دين متوسط او دين ضعيف بيان کړي دي، او "دين مجحود" يې په مال ضما رکي شميرلی دی او دزکات څخه يې استثناء کړی دی.

کله چي ددغه نقطه نظره دبانکي اکاؤنټ جاج واخلو نو ديو څو وجوهاتو پر اساس هغه د عامو پورو نو څخه بيل او ممتاز دي.

(۱) عام پورونه داسي وي چي کله د مقرض "قرض ورکوونکي" د قبضي څخه ووزي نو بيا دمقروض "قرض اخيستونکي" په قبضه کي داخلېږي، او هغه چي کله وغواړي ادا کوي يې خوددې برعکس په بانکي اکاؤنټ کي چي کله مقرض دهغه غوښتنه وکړي نو سمدستي بلاتخلف هغه ادا کيږي.

(۲) په بانکي اکاؤنټ کي چي کوم رقم دخيره سوی وي په يوه وخت کي اکاؤنټ ټولېږي يعني کهاته درلودونکی هم په هغه کي تصرف کوي او بل لورته دبانک ټول کاروبار او ادايني دهمدغو کهاتو "اکاؤنټس" په مرسته سره ترسره کيږي.

(۳) په عام عرف کي دا اکاؤنټ مال قرض نه. بلکه اکاؤنټ ټولېږي خپل مال بولي او دا

تر ملا پوري رسېږي او د لمنې تر ملا وېشني لاندې کيږي) بڅينه نيکر(له ځنگونو څخه لوړه پاچامه) جينز او داسې نورو شيانو آرډر راځي، چې په عمومي ډول د انگرېزانو لباس (چامه) گڼل کيږي، نو دغه رنگه آرډر پوره کول روا دي او که نه؟

جواب: په دې هکله اصول دادي چې يو شئ يا لباس که چيري هغه په روا توگه هم کارول کيږي او په ناروا توگه هم کارول کيږي، نو د هغه اخيستل او پلورل شرعاً روا دي او څوک چې يې په ناروا توگه کاروي هغه دده خپله گناه ده. پلورونکي دده د گناه ذمه وار نه دی، خو داسې شئ چې په روا توگه نه سي کارول کيدلای د هغه اخيستل او پلورل نه دي روا.

د مجبوري له امله د وعده بيع د نه پوره کولو حکم

سوال: ۱۳: يو چا د پنبه (مالوچ) د برابرلو لپاره وعده بيع ترسره کړه، خو

دغه کال د پنبه فصل خراب سو، او ايکسپورټر ونه کولای سوه چې پنبه برابره کړي، ددغه شرعي حکم څه دی؟

جواب: څرنگه چې حقيقي بيع نه ده ترسره سوې، بلکه يواځې د بيع وعده ترسره سوې ده، او اوس د وخت د رارسيدلو سره سم د يو آسماني آفت له امله هغه ونه کولای سوه چې وعده پوره کړي، نو امپورټر ته به خبر ورکړي چې ددغه مجبوري له امله می ونه کولای سوه چې وعده پوره کړم، نو د بيع وعده دي ختم کړل سي، او په دغه صورت کي شرعاً ايکسپورټر گناهکار نه دی.

که چیري ایکسپورت خپله وعده بیع پوره نه کړي نو.....

سوال: ۱۴: که چیري ایکسپورت وعده وکړي چې د پنبه پنځلس زره ښاخونه به برابر وي، او نرخ هم وټاکل سو، وروسته هغه د پنبه په برابرولو لاس پوري کړ، تردې چې لس زره ښاخونه یې برابر کړل، وروسته د پنبه په نرخ کې زیاتوب راغلی، او ایکسپورت دا فکر وکړي چې که چیري په پخواني نرخ باندې مال برابر کړم نو د نرخ د زیاتوالي له امله هغه ګټه لاس ته نه راځي کومه چې په کار ده، نو هغه د پنځو زرو ښاخونو د برابرولو څخه ډډه کوي، او هغه مهال حکومت د پنبه پر ایکسپورت باندې بنديز لګوي، نو ایکسپورت په خپل عذر کې دغه بنديز وړاندې کوي او امپورت ته وايي چې د دغه بنديز له امله ما ونه کولای سوه چې پاته پنځه زره هم برابر کړم، وروسته هغه دغه پنځه زره په عام بازار کې پلوري او زیاته ګټه ترلاسه کوي، کومه چې یې د ایکسپورت له لاري نه سوه ترلاسه کولای، نو پوښتنه داده چې د ایکسپورت دغه عمل شرعاً روا دی؟

جواب: که چیري ایکسپورت کولای سوه چې د بنديز څخه وړاندې پنبه برابره کړي خو د نرخ د زیاتوالي له امله هغه قصداً ډډه وکړه، نو په دغه صورت کې هغه د وعدې مخالفت وکړی، او ګنهګار ګڼل کیږي.

که چیري بانک مشارکت ته تیار نه وي نو.....

سوال: ۱۵: تاسو وویل چې د "ډاکومنټس ډسکاؤنټنګ" شرعاً په هیڅ صورت کې هم نه دی روا، نو د ایکسپورت لپاره دې بانک یا بې مالي ادارې سره مشارکت ترسره سي

خومسئله داده چې هیڅ یو بانک یا مالي اداره مشارکت او مضاربت ته غاړه نه ایږدي  
ځکه چې بانک پر مونږ اعتماد نه کوي، او په نتیجه کې یې ددغو معاملاتو د ترسره کولو  
لپاره تیار نه دی.

جواب: څرنګه چې د ایکسپورت معامله (ترانزکشن) ضافه وي، په هغه کې سامان،  
نرخ، ګټه هرڅه متعین وي، نو په مشارکت کې پرته له دې چې نیت خراب دی بله هیڅ  
ستونزه نه سته، نو طریقه یې داده چې که چیرې د ایکسپورټرز له لوري پر بانکونو باندي  
زور واچول سي او داوویل سي چې مونږ د مشارکت څخه پرته د بلي معاملي ترسره  
کولو ته غاړه نه ایږدو، نو بانک او مالي ادارې خپله دغه کار ته غاړه ایږدي.  
والله اعلم بالصواب.

# په عربي ژبه د جمعې د خطبې حکم

او

## د څلورو امامانو د مذهبونو تحقيق

### پوښتنه

په امريکا کې ډير ځايونه داسې سته چې هلته د جمعې خطبه په انگليسي ژبه سره ورکول کېږي، په عمومي ډول د ديويند عالمان د عربي څخه پرته په بله ژبه کې د جمعې خطبه روا نه بولي، مگر دلته زيات شمير عربو د جواز فتوې ورکړې ده، او کله چې ددوی سره خبره ترسره سي نو ځيني وخت داوايي چې د جمعې خطبه په غير عربي ژبه د حنفيانو په مذهب کې نه ده روا، په ځينو نورو مذهبونو کې روا ده، نو لومړۍ پوښتنه داده چې په څلورو امامانو کې څوک هم دا وينا کوي چې د عربي څخه پرته په يوه سيمه ئيزه ژبه کې خطبه ورکول روادي؟

دوهمه پوښتنه داده چې په امريکا کې ځيني ځايونه داسې دي چې هلته کوم داسې مسجد نه سته چې په هغه کې په عربي ژبه سره خطبه ورکول کېږي، نو د جمعې د لمانځه داداکولو لپاره سرئ داسې مسجد ته ځي چيري چې په انگليسي ژبه سره خطبه ورکول کېږي، نو په دا رنگه مسجد کې جمعه ادا کول روادي که نه؟ او د انگليسي خطبې څخه وروسته جمعه ادا کېږي که نه؟

دا پوښتنه ځکه راپيدا سوه چې زمونږ مشرانو په خپلو رسالو او خپلو فتاوې کې دا ويلي دي چې امام ابوحنيفه لکه څرنگه چې په غير عربي ژبه کې د قرائت د جواز څخه رجوع



فرمایلي وه، همدا شان یې د غیر عربي خطبې د جواز څخه هم رجوع فرمایلي ده.

(وګورئ، امداد الاحکام: ص ۷۱۲ ج ۱. جواهر الفقه: ص ۳۵۲ ج ۱. احسن الفتاوی: ص ۱۵۲ و ۱۵۳).

ددې څخه دا خیال کېږي چې د امام ابو حنیفې د وروستي قول مطابق (چې د

جمهورو د قول سره موافق دی) په غیر عربي ژبه کې د قرائت ویلو څخه لمونځ نه ادا کېږي، نو آیا دغه غیر عربي خطبه هم معتبره نه ده؟ او کله چې خطبه صحیح نه سي نو د جمعي لمونځ نه صحیح کېږي، ځکه چې جمعه پرته له خطبې څخه نه ده روا.

ددغه مسئلې په پوره توګه تحقیق مطلوب دی.

# بسم الله الرحمن الرحيم

## الجواب

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى - اما بعد!

دا غلطه خبره ده چې د حنفيانو څخه پرته نور امامان په غير عربي کي خطبه روا بولي، بلکه د امام ابوحنيفه څخه پرته نور امامان په دې معامله کي نور زيات سخت دي، مالکيان، شافعيان او حنبلين ټول پردې متفق دي چې د عربي ژبي څخه پرته په بله ژبه کي د جمعې خطبه نه ده روا، او که چيري پر عربي خطبه قدرت موجود وو او په بله ژبه سره خطبه ورکړل سوه، نه خطبه صحيح ده او نه هم جمعه ادا کيږي، بلکه د مالکيانو په آند که چيري په ټول مجلس کي يو فرد هم پر عربي خطبه برلاسی نه وو نو په دې صورت کي جمعه ساقط کيږي، او د ماپنين لمونځ به ادا کيږي، خو شافعيان او حنبلين بيا په دغه صورت کي چي نه يو فرد پر عربي خطبه برلاسی وي، او نه هم دومره وخت وي چې عربي خطبه زده کړل سي، دا وايي چې غير عربي خطبه معتبره ده او جمعه ادا کيږي.

ددغه خبري د ثابتولو لپاره د نوموړو درو مذهبونو د کتابونو څخه لاندیني اقتباسات بس او کافي دي:

### مالکي مذهب:

علامه دسوقي فرمايي:

(”قوله وكونها عربية“ ای ولو كان الجماعة عجمًا لا يعرفون العربية، فلو كان ليس فيهم من يحسن الاتيان بالخطبة عربية لم يلزمهم الجمعة).

(حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ج ۱ ص ۳۷۸)

امام عيش مالکي ليکي :

وبخطبتين قبل الصلوة ..... وكونهما  
عريتين والجهر بهما ولو كان الجماعة عجماً  
لا يعرفون اللغة العربية او صمّاً فان لم يوجد فيهم  
من يحسنهما عريتين فلا تجب الجمعة عليهم،  
فالقدرة على الخطبتين من شروط وجوب الجمعة

(شرح منح الجليل على مختصر الخليل : ج : ۱ ص : ۲۶۰)

همدغه تفصيل تقريباً په ټولو مالکي کتابونو کې موجود دی.

وګورئ : جواهر الاکلیل للخطاب : ج : ۱ ص : ۹۵ - الخرشى على مختصر الخليل : ج : ۲  
ص : ۲۸ - شرح الزرقنى على مختصر الخليل : ج : ۲ ص : ۵۶ - الفواکه الدوانى على  
رسالة ابن ابى زيد القيروانى : ج : ۱ ص : ۲۶۷ -

دغه ټول عبارتونه دا ظاهر وي چې د مالکيانو په آند په هر حال کې خطبه په عربي ژبه سره  
ضروري ده، او که پر عربي ژبه باندې قدرت نه وو بيا هم په غير عربي سره خطبه نه روا،  
بلکه د جمعې پرځای به د ماښمن لمونځ کوي.

## شافعي مذهب:

علامه رملي شافعي ليکي:

”ويشترط كونها“ اي الخطبة ”عربية“ لاتباع السلف والخلف، ولانها ذكر مفروض  
فاشترط فيه ذلك كتكبير الاحرام

(نهاية المحتاج الى شرح المنهاج: ج ۲ ص ۳۰۴)

”او په عربي ژبه كي د خطبې كيدل شرط دي، د سلفو او خلفو د اتباع له امله، او له دې  
امله چي دغه فرض ذكر دى، نو په ده كي عربيت شرط دى، لكه چي د لمانځه د تكبير  
تحریمه لپاره دا ضروري ده چي په عربي كي به وي“

او علامه شرواني فرمايي:

”ويشترط كونها“ اي الاركان دون ما عداها ”عربية“ للاتباع - نعم، ان لم يكن فيهم من  
يحسنها ولم يكن تعلمها قبل ضيق الوقت خطب منهم واحد بلسانهم، وان امكن تعلمها  
وجب على كل منهم، فان مضت مدة امكان تعلم واحد منهم، ولم يتعلموا عصوا كلهم،  
ولا جمعة لهم بل يصلون الظهر

(حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج: ج ۲ ص ۴۵)

”او په عربي ژبه كي د خطبې د ركنونو كيدل شرط دي، د دې لپاره چي د سلفو اتباع  
وسي، هو! كه چيري په مجلس كي څوك په عربي كي خطبه نه سي وركولاى، او د وخت  
د تنگوالي څخه مخكي عربي خطبه زده كول امكان نه لري، نو د مجلس يو كس په خپله  
ژبه كي خطبه وركولاى سي، او كه چيري زده كول ممكن وي نو پر ټولو باندي يې زده  
كول واجب دي، تردې چي كه چيري دومره موده تيره سوه چي په هغه كي يو كس

مكتبه حقانيه مسجد كوڅه بوغرا رود چمن

خطبہ زدہ کولای سوه او هیچا هم زدہ نه کره، نو ټول گنهگار دي، او ددوی جمعه صحیح نه ده، بلکه د مایسین لمونځ به ادا کوي“۔

(وگورئ: زاد المحتاج بشرح المنهاج: ج ۱ ص ۳۲۷. و اعانة الطالبین علی هل الفاظ فتح المعین: ج ۲ ص ۶۸، ۶۹. والغایة القصوى فی درایة الفتوى: ج ۱ ص ۳۴۰)

## حنبلي مسلك:

علامه بهوتی فرمایي:

(“ولا نصح الخطبة بغير العربية مع القدرة“ عليها بالعربية “قراءة“ فانها لا تجزى بغير العربية و تقدم “وتصح“ الخطبة بغير العربية “مع العجز“ عنها بالعربية، لان المقصود بها الوعظ والتذكير، و حمد الله والصلوة على رسوله صلى الله عليه وسلم، بخلاف لفظ القراءة فانه دليل النبوة و علامة الرسالة ولا يحصل بالعجمية (غير القراءة) فلا تجزى بغير العربية لما تقدم “فان عجز عنها“ اى عن القراءة “وجب بدلها ذكر“ قياسا على الصلوة (كشف القناع عن متن الاقناع: ج ۲ ص ۳۶، ۳۷)

”او په عربي ژبه باندي قدرت درلودلو سره سره په بله ژبه كي خطبه وركول نه ده روا لكه څرنگه چي په لمانځه كي قرائت په بله ژبه كي صحيح نه دى، خو كه چيري پر عربي ژبه باندي قدرت نه وو نو په غير عربي ژبه كي خطبه صحيح ده، ځكه چي ددغه څخه هدف وعظ، تذكير، د خداى جل جلاله حمد، او پر نبي كريم ﷺ باندي درود ليرل دي په خلاف د قرآن شريف د لفظ، ځكه چي هغه د نبوت دليل او د رسالت نښاني ده، چي هغه په عجمي ژبه نه حاصليږي، نو قرائت په هيڅ يو حالت كي هم په غير عربي كي نه دى روا نو څرنگه كه چيري يو كس دا قدرت نه درلودى چي په عربي ژبه كي قرائت وكړي نو د قرائت په بدل كي ذكر واجب دى“:

تقریباً همدغه مسئله د علامه ابن المفلح په کتاب الفروع: ج ۲ ص ۱۱۳، ۱۱۴ کې هم سته. د دغو عبارتونو څخه معلومه سوه چې د ائمه ثلاثه په مذهب کې پر عربي خطبه د قدرت درلودلو پر مهال په بله ژبه کې خطبه ورکول نه یواځې دا چې نه ده روا، بلکه دارنگه خطبه معتبره هم نه ده، او ددې څخه وروسته داسې جمعې نه صحیح کېږي، بیا هم شافعیان او حنبلیان دا وایي چې که چیرې په مجلس کې هیچا هم دا قدرت نه درلودی چې په عربي ژبه کې خطبه ورکړي، او د زده کولو لپاره هم وخت نه وي نو په بله ژبه کې ورکړل سوې خطبه د جمعې شرطونه پوره کوي، او له هغه څخه وروسته جمعې ادا کول رواده، همدغه قول د امام ابویوسف او امام محمد هم دی، لکه ددې تفصیل انشاء الله مخکې راځي.

### د امام ابو حنیفه د مذهب تحقیق

د امام ابو حنیفه د موقف د پیژندلو لپاره څه تفصیل ته اړتیا سته، په عمومي ډول دا ویل کېږي چې د امام ابو حنیفه په آند لکه څرنگه چې په پیل کې قراءت په غیر عربي ژبه روا وو، دغه رنگه د جمعې خطبه هم روا وه، وروسته لکه څرنگه چې دوې په فارسي کې د قراءت د جواز څخه رجوع وکړه، دغه رنگه یې په غیر عربي کې د خطبې د جواز څخه هم رجوع وکړه، خو دلته دوې مسئلې جلا جلا دي، او د دواړو په هکله د امام ابو حنیفه موقف مختلف دی، یوه مسئله داده چې آیا په لمانځه کې د قرآن شریف قرائت په غیر عربي ژبه کې معتبر دی او که نه دی؟ په دغه مسئله کې د امام صاحب قول په پیل کې دا وو چې که چیرې یو کس پر عربي باندي د قدرت د درلودلو سره سره په بله ژبه کې قرائت وکړي، نو دا مکروه دی، خو د لمانځه فرض ادا کېږي، د امام ابویوسف او امام محمد او جمهورو فقهاوو په آند په دغه صورت کې لمونځ نه ادا کېږي وروسته امام ابو حنیفه د صاحبینو او جمهورو فقهاء قول ته رجوع وفرمایل.

ګواکي په دغه مسئله کې هيڅ اختلاف نه سته او اجماعي خبره ده چې په لمانځه کې قرائت يواځې په عربي ژبه کې کيدلای سي، په بله ژبه کې نه سي کيدلای. دوهمه مسئله داده چې آيا د لمانځه د قرائت څخه پرته نور اذکار مثلاً تکبير تحریمه، يا د رکوع او سجدي تسبيحات، تشهد او د جمعې خطبه په غير عربي کې کيدلای سي او که نه؟ په دغه مسئله کې هم د امام ابوحنيفه او صاحبينو ترمنځ اختلاف وو، د صاحبينو وينا دا وه چې ترڅو پوري پر عربي ژبه قدرت وي، د دغه ټولو اذکارو په عربي کې کيدل شرط دي، له همدې امله که چيرې څوک پر عربي ژبه باندې د قدرت درلودلو سره سره دغه اذکار په بله ژبه کې ادا کړي نو هغه نه دي معتبر، د امام ابوحنيفه په آند که څه هم مکروه دي خو بيا هم دغه اذکار معتبر دي، د ځينو حضراتو مثلاً علامه عيني د يو عبارت څخه په ښکاره دا معلومېږي چې امام ابوحنيفه په دغه دوهمه مسئله کې هم د صاحبينو قول ته رجوع فرمايلي ده. علامه عيني فرمايي:

(و اما الشروع بالفارسية او لقراءة بها فهو جائز عند أبي حنيفة رحمه الله مطلقاً وقالوا: لا يجوز الا عند العجز، وبه قالت الثلاثة وعليه الفتوى وصح رجوع أبي حنيفة الى قولهما)  
(شرح العيني على الكنز: ج ۱ ص ۳۲)

”په فارسي ژبه سره لمونځ شروع کول (يعني په فارسي سره تکبير تحریمه ويل) يا په فارسي سره قرائت ويل د امام ابوحنيفه په آند مطلقاً روا دي، او صاحبين وايي چې د عجز د حالت څخه پرته نه دي روا، همدا قول د ائمه ثلاثه دی، او پر دغه باندې فتوی ده او د امام ابوحنيفه رجوع د صاحبينو قول ته ثابت ده.“  
په دغه عبارت کې علامه عيني په فارسي سره د تحریمه ويلو او په فارسي سره د قرائت ويلو

دغه دواړي مسئلې يو ځای ذکر کړي دي او فرمايلي يې دي چې امام صاحب د صاحبينو قول ته رجوع کړې وه، د کوم چې ښکاره مطلب دادی چې په دواړو مسئلو کې يې رجوع کړې وه، په امداد الاحکام، جواهر الفقه، او احسن الفتاوی کې چې د جمعې د خطبې په هکله دا ويل سوي دي چې په دې اړه هم امام ابوحنيفه د صاحبينو قول ته رجوع کړې وه، هغه امکان لري چې د علامه عيني پر دغه قول باندي مبني وي، خو خبره داده چې يو خود علامه عيني عبارت پر دغه مفهوم باندي صريح نه دی، بلکه دا احتمال موجود دی چې رجوع دي يواځي د قرائت د مسئلې سره تعلق لري، او که چيري بالفرض دده مقصد همدا وي چې امام صاحب په دواړو مسئلو کې د خپل مخکني قول څخه رجوع کړې ده نو د علامه عيني څخه په دغه معامله کې تسامح سوې ده، خبره داده چې امام ابوحنيفه يواځي په اوله مسئله کې ”يعني په فارسي کې قرائت“ د صاحبينو قول ته رجوع کړې ده، خو په دوهمه مسئله کې ”يعني په غير عربي کې تکبير تحریمه يا نور اذکار ادا کول، يا د جمعې خطبه په غير عربي ژبه کې ورکول“ د خپل قول څخه رجوع نه ده کړې، بلکه ځينو علماوو دا دعوه کړې ده چې په دغه مسئله کې صاحبينو د امام صاحب قول ته رجوع کړې ده، د کوم چې حاصل دادی چې تکبير تحریمه په بله ژبه کې ادا کړل سي، يا تشهد په بله ژبه کې وويل سي، يا د جمعې خطبه په بله ژبه کې ورکړل سي، نو د امام ابوحنيفه په آند هغه اوس هم معتبر دی، نو د علامه عيني څخه پرته نور زيات شمير حنفي فقهاوو ددې خبرې وضاحت کړی دی، او د علامه عيني ترديد يې کړی دی، علامه علاء الدين حصفي په ”درمختار“ کې ليکي:

(وجعل العيني الشروع بالقراءة لاسلف له فيه ولاسند له يقويه، بل جعله في التاخرانية كالتلبية يجوز اتفاقاً، فظاهره كالمتمن رجوعهما اليه لاهو اليهما فاحفظه، فقد اشتبه على كثير من القاصرين حتى الشرنبلالي في كل كتبه فتنه)۔ (الدرالمختار ج ۱ ص ۳۵۷، ۳۵۸، ج ۱ ص ۴۸۱)



”او علامه عيني چې د لمانځه شروع ”تکبير تحریمه ويل په فارسي کې“ د قرائت په شان گڼلې ده، په دغه کې دده څخه مخکې دد: څوک هم آهنگ نه سته او نه دده څه سند سته چې دده خبرې ته تقويه ورکړي، بلکه په فتاوی تاتارخانيه کې تکبير تحریمه د تليبي په شان گڼل سوې ده، کومه چې په نورو ژبو کې ادا کول د ټولو په اتفاق روا ده، نو ددغه بڼکاره مقتضا د تنوير الابصار د متن په شان ده، هغه دا چې په دغه مسئله کې صاحبينو د امام ابو حنيفه قول ته رجوع کړې ده، نه دا چې امام صاحب د صاحبينو قول ته رجوع کړې ده، خو دې خبرې ته بايد چې پام وسې چې په دغه مسئله کې ډير کم عامو خلکو ته اشتباه پېښه سوې ده.“

او علامه شامي پردغه باندې ليکي:

(”قوله لاسلف فيه“ ای لم يقل به احد قبله، وانما المنقول انه رجع الى قولهما في اشتراط القراءة بالعربية الا عند العجز، وأما مسألة الشروع فالمدكور في عامة الكتب حكاية الخلاف فيها بلا ذكر رجوع اصلا. وعبارة المتن كالكنز وغيره كالصريحة في ذلك حيث اعتبر العجز فيه ای في القراءة فقط ”قوله ولاسند له يقويه“ ای ليس له دليل يقوى مدعاه، لان الامام رجع الى قولهما في اشتراط القراءة بالعربية، لان المأمور به قراءة القران، وهو اسم للمنزل باللفظ العربي المنظوم بهذا النظم الخاص، المكتوب في المصاحف، المنقول اليها نقلا متواترا، والاعجمي انما يسمى قرانا مجازا، ولذا يصح نفي اسم القران عنه، فلقوة دليل قولهما رجع اليه، اما الشروع بالفارسية فالدليل فيه للامام اقوى وهو كون المطلوب في الشروع الذكر والتعظيم، وذلك حاصل باي لفظ كان وای لسان كان، نعم لفظ الله اكبر واجب للمواظبة عليه لا فرض)

الدر المختار: ج ۱ ص ۳۵۷، ۳۵۸

”په در مختار کې چې کوم ويل سوي دي چې په دغه معامله کې د علامه عيني سره څوک

همه گ نه سته، ددې مطلب دادی چې دده څخه مخکې چا دغه خبره نه ده کړې بلکه دا منقول دي چې امام ابوحنيفه په دغه مسئله کې د صاحبينو قول ته رجوع کړې ده چې د عجز د حالت څخه پرته په عامو حالاتو کې په عربي ژبه قرائت شرط دی، او په غير عربي ژبه کې د لمانځه د شروع کولو په مسئله کې تقريباً په زياترو کتابونو کې د امام ابوحنيفه او صاحبينو تر مينځ اختلاف ذکر سوی دی، او د امام ابوحنيفه د رجوع هيڅ يادونه نه سته، د تنوير الابصار متن او د کنز الدقائق وغيره عبارتونه تقريباً په دې باب کې صريح دي چې هغوی د حالت عجز قيد يواځې په قرائت کې لگولی دی، او صاحب درمختار چې د علامه عيني د قول په اړه دا وويل چې داسې هيڅ سند نه سته چې دده د خبرې تقويه وکړي، نو مطلب يې دادی چې يوداسې دليل نه سته چې دده مدعا قوي وگرزوي، ځکه چې امام ابوحنيفه د صاحبينو قول ته ددې وجهې څخه رجوع وکړه چې فرض د قرآن قرائت دی، او قرآن د هغه کلام نوم دی چې په عربي الفاظو کې دده خاص نظم سره نازل سوی دی، او په صحيفو کې ليدل سوي دي، او په تواتر سره تر مونږ پورې را رسيدلي دي، او يوې عجمي ترجمې ته مجازاً قرآن ويل کيدلای سي، نو د هغه څخه د قرآن د لفظ نفی صحيح دي، نو چې د صاحبينو دليل قوي ووله همدې امله امام ابوحنيفه ددوی قول ته رجوع وکړه، خو په فارسي ژبه کې د لمانځه د شروع کولو په مسئله کې د امام ابوحنيفه دليل زيات قوي دی، او هغه دا چې د لمانځه په شروع کولو کې د خدای جل جلاله ذکر او د هغه تعظيم په هر لفظ او په هره ژبه سره چې حاصليدلای سي مطلوب دی، هو! د الله اکبر لفظ ځکه واجب دی چې پر دغه باندي نبي کریم ﷺ او صحابه کرام و او تابعينو هميشه توب فرمايلي دی، خو هغه فرض نه دی “علامه شامي تقريباً همدا خبره د البحر الرائق پر حاشيه باندي هم په تفصيل سره ليکلي ده. (منحة الخالق على البحر الرائق: ج ۱ ص ۳۰۷)

علامه ابوالسعود حنفي هم د ملامسکين په شرح کي دغه خبره صحيح گڼلې ده چي د لمانځه د شروع کولو او دنورو اذکارو په هکله امام ابوحنيفه د صاحبينو قول ته رجوع نه ده فرمايلې، بلکه په دغه مسئله کي خاص د امام ابوحنيفه قول معتمد دی، هغه فرمايي: (وقول العيني الفتوى على قول الصاحبين انه لا يصح الشروع بالفارسية اذا كان يحسن العربية، فيه نظر، بل المعتمد فيه قول الامام، ان الشروع كنظائره مما اتفقوا عليه، ولهذا نقل في الدر عن التاتارخانية ان الشروع بالفارسية كالتلية يجوز اتفاقا)

(فتح المعين کلی شرح الكنز لمامسکين: ج ۱ ص ۱۸۲)

”او د علامه عيني دغه وينا د نظر مورد ده چي په دغه مسئله کي فتوى د صاحبينو پر قول ده، چي کله څوک په عربي کي تکبير تحریمه ويلای سي نو په فارسي کي تکبير تحریمه نه صحيح کيږي، بلکه حقيقه په دغه مسئله کي د امام ابوحنيفه قول معتبر دی، او په تکبير تحریمه او د هغه په نظائرو کي د امام ابوحنيفه او صاحبينو تر مينځ اتفاق دی ځکه چي په درمختار کي د تاتارخانيه څخه دا منقول دي چي په فارسي کي تکبير تحریمه ويل د تلبي په شان دی، چي په نورو ژبو کي د ټولو په اتفاق سره ادا کيدلای سي.“

دغه رنگه مولنا عبدالحی لکهنوي فرمايي:

(و ذکر العینی فی شرح الكنز ثم الطرابلسی ثم الشرنبلالی رجوعه فی مسئله التکبير ایضا الی قولهما، وهو خلاف ما علیه عامة الكتب من بقاء الخلاف فی مسئله التکبير والتلیة والتسیة وغيرها، وهذا المبحث طویل الذیل، کم زلت فيه الاقدام و تحیرت فيه الافهام)

(السعاية: ج ۲ ص ۱۵۴، ۱۵۵)

”علامه عيني په شرح الكنز کي، بيا علامه طرابلسي او بيا علامه شرنبلالي دا ذکر کړي دي چي امام ابوحنيفه د تکبير په مسئله کي هم د صاحبينو قول ته رجوع کړې ده، او دغه خبره د عامو کتابونو په خلاف ده، چي د هغه له مخي د امام ابوحنيفه او صاحبينو

ترمينځ اختلاف په تکبير تلبیه او تسميه کې پرځای پاته دی، او په غه بحث کې نه ده معلومه چې څومره قدمونه بشپړې دي او څومره ذهنونه حيران پاته سوي دي. حضرت مولانا عبدالحی لکهنوي پر دغه موضوع باندې يوه ځانگړې رساله ليکلي ده چې په هغه کې يې د امام ابوحنيفه دلائل په تفصيل سره ذکر کړي دي، ددغه رسالې نوم "آکام النفائس فی اداء الاذکار بلسان الفارس" دی.

په دغه رساله کې هغه ليکي:

(والحق انه لم يرورجوعه في مسألة الشروع بل هي على الخلاف، فان اجلة الفقهاء منهم صاحب الهداية و شارحها العيني والسغناقي والبايرتي والمحبوبي وغيرهم و صاحب الجمع و شرحه و صاحب البزازية والمحيط والذخيرة وغيرهم ذكروا رجوعه في مسألة القراءة فقط، و اکتفوا في مسألة الشروع بحكاية الخلاف)

(وگورئ: آکام النفائس: ۷۳ مطبوعه درمجموعه الرسائل الخمس، مطبع يوسفی ۱۳۳۷ هجري)

"صحيح خبره داده چې د تکبير تحریمه په مسئله کې د امام ابوحنيفه رجوع نه ده مروي بلکه په دغه کې د امام ابوحنيفه او صاحبينو اختلاف اوس هم موجود دی، ځکه چې جليل القدر فقهاء مثلاً: صاحب هداية او دده په شارحينو کې علامه عيني او علامه سغناقي او علامه بايرتي او علامه محبوبي او داسې نور، او صاحب مجمع او د هغه شارحين او صاحب بزازيه او صاحب محيط او صاحب ذخيره ټولو د امام ابوحنيفه د رجوع يادونه يواځې د قرائت په مسئله کې کړې ده، او دلمانځه د شروع کولو په مسئله کې هغود اختلاف پر نقل کولو باندې اکتفا کړې ده."

دعلامه لکهنوي دغه خبره هم پرځای ده چې خپله دعلامه عيني عبارت پر دغه خبره باندې صريح دليل نه دی چې امام صاحب په دواړو مسئلو کې دصاحبينو قول ته رجوع کړې ده، بلکه دا احتمال هم سته چې رجوع يواځې د قرائت په اړه وي، نو د دوی په هکله په

حتمي ډول دا ويل صحيح نه دي چي هغوی په دواړو مسئلو کي درجوع په نقل کولو سره تيروتلي دي، دغه رنگه دوی د علامه ابن عابدين ددغه خبري تائيد هم کړی دی چي د تاتارخانيه د يو عبارت څخه چي کومو خلکو دغه دعوه کړې ده چي د تکبير تحریمه او د نورو اذکارو والا په مسئله کي صاحبينو د امام صاحب قول ته رجوع کړې ده، دغه خبره هم صحيح نه ده، ځکه چي په تاتارخانيه کي په فارسي ژبه کي تکبير ويل د ټولو په اتفاق سره چي معتبر گڼل سوی دی، د هغه څخه مراد تکبير تحریمه نه ده بلکه تکبير ذبح دی نو حقيقت دادی چي د تکبير تحریمه او د لمانځه د نورو اذکارو او د خطبي په هکله د امام صاحب او صاحبينو اختلاف پرځای پاته دی، نه امام صاحب رجوع کړې ده او نه هم صاحبينو.

(وگورئ: آکام النفائس: ص ۷۳ تا ۷۴، مطبوعه درمجموعه الرسائل الخمس مطبع يوسفی ۱۳۳۷ هجري)  
د علامه علاء الدين حصفي علامه ابن عابدين شامي، علامه ابوالسعود او مولانا عبد الحئی لکهنوي د تصريحاتو څخه دا څرگنده سوه چي د امام ابوحنيفه رجوع يواځي د قرائت د مسئلې سره اړه لري، د تکبير تحریمه او نورو اذکارو سره اړه نه لري، همدا وجه ده چي د حنفیانو معتبر متون لکه کنز، وقایه، تنوير الابصار او داسي نور تکبير تحریمه په غير عربي ژبه کي صحيح بولي.

د کنز عبارت: په لاندي ډول دی:

(ولو شرع بالتسييح او بالتهليل او بالفارسية صح کما لوقرأ بها عاجزا)

(البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ج ۱ ص ۳۰۷)

د وقایه عبارت په لاندي ډول دی:

(فان ابدل التكبير بالله اجل او اعظم او الرحمن اكبر او لا اله الا الله بالفارسية او قرأ بها

(وقایه ج ۱ ص ۱۵۸)

بعذر او ذبح وسمی بها جان)

د تنوير الابصار عبارت په لاندې ډول دی:

(وصح شروع بتسيح و تهليل كما صح لو شرع بغير عربية او امن او لثي او سلم او سثي  
عند ذبح او قرأ بها عاجزا)

(تنوير الابصار: ج ۱ ص ۱۰۸)

په دغو درو متونو کې د قرائت د مسئلې په اړه د صاحبينو قول غوره کړل سوی دی، چې  
په فارسي کې قرائت يواځې د عجز په حالت کې معتبر دی، خو د تکبير تحریمه و غیره په  
اړه د امام ابوحنيفه د قول مطابق علی الاطلاق د صحت حکم لکول سوی دی، او د امام  
ابوحنيفه د رجوع څه يادونه نه سته، دغه رنگه علامه فخرالدين زيلعي هم د تکبير تحریمه  
په اړه د امام صاحب رجوع نه ده ذکر کړې، او د قرأت په مسئله کې يې د رجوع يادونه  
کړې ده.

(تبين الحقائق للزيلعي شرح كنز: ج ۱ ص ۱۱۰)

ددغه څخه په يقيني توګه د علامه ابن عابدين وغيره د تحقيق تائيد کيږي، او دا څرګنديږي  
چې د امام صاحب رجوع يواځې د قرائت په مسئله کې ثابت ده، د تکبير تحریمه او نورو  
اذکارو په اړه يې دخپل قول څخه رجوع نه ده کړې، بلکه اوس يې هم مذهب دادی چې په  
غير عربي ژبه کې دغه اذکار معتبر دي.

بل لور ته دا هم واضحه ده چې د جمعې خطبه د امام صاحب په آند د قرائت په حکم کې  
نه ده، بلکه د تکبير تحریمه او نورو اذکارو په حکم کې ده، او ټولو فقهاوو د خطبي ذکر هم  
ددغو اذکارو سره کړی دی، لکه علامه ابن نجيم د تکبير تحریمه د مسئلې د بيان څخه وروسته  
فرمايي:

(و علی هذا الخلاف الخطبة والقنوت والتشهد)

(البحر الرائق: ج ۱ ص ۳۰۷)

د خطبي، قنوت او تشهد په اړه د امام ابوحنيفه او صاحبينو تر مينځ اختلاف دی، چې

مکتبه حقانيه مسجد کورڅه بوغره دوه چمن

دامام صاحب په آند په غیر عربي ژبه کې معتبر دی، او د صاحبینو په آند نه دی معتبر. دغه رنگه علامه علاؤالدین حصفکي د تکبیر تحریمه د مسئلې د بیان څخه وروسته فرمایي: (و علی هذا الخلاف الخطبة و جميع اذکار الصلوة)

(الدر المختار: ج ۱ ص ۱۰۷)

دغه رنگه علامه زیلي فرمایي:

(و علی هذا الخلاف الخطبة والقنوت والتشهد)

(تبیین الحقائق للزیلي شرح کنز: ج ۱ ص ۱۱۰)

دغه رنگه په فتاوی تاتارخانيه کې د قرائت په اړه د امام صاحب رجوع ذکر سوېده او هغه د اعتماد وړ ګڼل سوېده.

(فتاوی تاتارخانيه ج ۱ ص ۴۵۷)

خو د خطبې په اړه فرمایي:

(ولو خطب بالفارسية جاز عند أبي حنيفة على كل حال)

(فتاوی تاتارخانيه کتاب الصلوة: شرائط الجمعة: ج ۱ ص ۴۴۰)

دغه رنگه په فارسي ژبه کې د تکبیر تحریمه په اړه د امام صاحب او صاحبینو د اختلاف د نقل کولو څخه وروسته هغه فرمایي:

(والتشهد والخطبة على هذا الاختلاف)

(فتاوی تاتارخانيه: ج ۱ ص ۴۴۰)

او حضرت مولانا عبدالحی لکهنوي فرمایي:

(وفي الهداية و جامع المضمرة والمجتبی و غيرها ان الخطبة على الاختلاف، یعنی انه يجوز عند أبي حنيفة بغير العربية للقادر والعاجز كليهما و عندهما لاحدهما)

(اسم المسائل: ۲۱)

ددغه ټول بحث څخه دا څرگنده سوه چې د جمعي د خطبي په هکله د امام صاحب مذهب اوسن هم دادي چې هغه په غير عربي ژبه کې صحيح کيږي، او ددغه څخه امام صاحب رجوع نه ده فرمايلي، او محققينو حنفيانو پر دغه باندې فتوي هم ورکړې ده. خو ضروري ده چې دا په پام کې ونيول سي چې د امام صاحب په آند په غير عربي ژبه کې د جمعي د خطبي صحيح کيدل يواځې په دې معنا دي چې د خطبي وجوب ساقطېږي، او هغه خطبه له دې لحاظه شرعاً معتبره وي چې د جمعي د صحت شرط پوره سي، او د هغه څخه وروسته لمونځ صحيح سي، خو دا مطلب يې نه دی چې په غير عربي ژبه کې د جمعي خطبه ورکول د امام صاحب په آند روا ده، بلکه دلمانځه اودهغه سره اړوند د نورو اذکارو په هکله چې امام صاحب دا فرمايلي دي چې هغه په غير عربي ژبه کې معتبر دي، په هغو ټولو کې ددې خبرې صراحت موجود دی چې په غير عربي ژبه کې دهغو ادا کول مکروه تحریمی يعنې ناروا دی، چې هغه د امام صاحب لوري ته منسوب سوی دی او صحيح او معتبر ګڼل سوی دی، هلته د مکروه تحریمی کيدلو صراحت هم سوی دی.

مثلاً په درمختار کې دي:

(وصح شروعه مع کراهة التحريم بتسييح وتهليل..... كما صح لو شرع بغير عربية)

(الدرالمختار: ج ۱ ص ۳۵۶، ۳۵۷)

(فعلى هذا ما ذكره فى التحفة او الذخيرة والنهاية من ان الاصح انه يكره الافتتاح بغير الله اكبر عند ابي حنيفة فالمراد كراهة التحريم..... فعلى هذا يضعف ما صححه

(البحر الرائق: ج ۱ ص ۳۰۶)

السرخسى من ان الاصح لا يكره)

او په فتاوى تاتارخانيه کې دي:

(ولو كبر بالفارسية بان قال "خدا بزرگ است" جاز عند ابي حنيفة سواء كان يحسن العربية



اولا يحسن العربية الا انه اذا كان يحسن العربية لابد من الكراهة

(فتاوى تاتارخانيه: ج ۱ ص ۴۴۰)

له دغه ځايه څخه دا څرگنده سوه چي په غير عربي کي د جمعې د خطبي په هکله چي د فتاوى تاتارخانيه کوم عبارت مخکي تير سو، په هغه کي د "جاز" څخه مراد دادى چي خطبه د کراهت سره ادا سوه، دا مطلب نه دى چي دا رنگه کول روا دي.

حضرت مولانا عبدالحى لکهنوي فرمايي:

(والظاهر ان الصحة في هذه المسائل عند ابي حنيفة لا تنفي الكراهة وقد صرخوا به

(السعاية: ج ۲ ص ۱۵۵)

في مسألة التكبير)

او مکروه چي کله مطلق ذکر سي نو د هغه څخه مراد مکروه تحريمي دى، نو د امام صاحب مطلب دا سو چي دغه اذکار په غير عربي ژبه کي ادا کول مکروه تحريمي يعني ناروا دي خو که چيري څوک دغه اذکار په غير عربي ژبه کي ادا کړي او ناروا کار ترسره کړي، نو په دې معنا شرعاً معتبر دي چي که چيري هغه فرض دى نو فرض ساقطېږي، خو څرنگه چي د الله اکبر الفاظ واجب دي، او د واجب د ترک ارتکاب لازميږي، چي له امله يې لمونځ واجب الاعاده گرزي، او که چيري هغه ذکر واجب وي، لکه تشهد او قنوت، نو په غير عربي کي د هغه دا کولو څخه واجب ساقطېږي که څه هم د ترک سنت گناه رازي، نو د جمعې د خطبي په اړه د امام صاحب موقف دادى چي په غير عربي ژبه کي خطبه ورکول مکروه تحريمي يعني ناروا ده، له همدې امله خلک دي د هغه څخه منع کړل سي، خو که څوک دغه مکروه تحريمي ترسره کړي نو د کراهت سره سره د جمعې د صحت شرط پوره کيږي او د هغه څخه وروسته د جمعې ادا کول صحيح دى.

علامه عبدالحى لکهنوي ليکي:

(وقد سئلت مرة بعد مرة عن هذه المسئلة، فاجبت بانه يجوز عنده مطلقاً، لكن لا يخلو عن الكراهة، فعارضني بعض الاعزة، بان الخطبة انما هي لفهام الحاضرين و تعليم

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغرا دود چمن

السامعين وهو مفقود في العربية في الديار العجمية بالنسبة الى اكثر الحاضرين، فينبغي ان يجوز مطلقاً من غير كراهة، فقلت: الكراهة انما هي لمخالفة السنة، لان النبي ﷺ واصحابه قد خطبوا دائماً بالعربية، و بالجملة فالاختياج الى الخطبة بغیر العربية لتفهيم اصحاب العجمية كان موجوداً في القرون الثلاثة، فلم يرو ذلك من احد في تلك الازمنة وهذا ادليل على الكراهة..... وهو لا يخلو اما ان يكون لعدم الحاجة اليه او لوجود مانع يمنع منه او لعدم التنبه له او للتكاسل عنه او للكراهته وعدم مشروعيته، والاولان منتفیان لانا قد ذكرنا ان الحاجة في تلك الازمنة ايضاً اليه كانت موجودة..... ولم يكن مانع يمنع عنه بالكلية، لانهم كانوا مقتدرين على الالسنه العجمية، وكذا الثالث والرابع ايضاً مفقودان، لانه بعيد في الامور الشرعية من النبي ﷺ واصحابه ومن تبعهم بل مثله لا يظن به لعلماء الشريعة، فكيف بهم، واذا انتفت الوجوه الخمسة، تعينت الكراهة..... فان قلت فما معنى قولهم يجوز كذا وكذا، قلت نفوا الجواز امر آخر والجواز بلا كراهة امر آخر، واحدهما لا يستلزم ثانيهما..... وتحقيقه ان في الخطبة جهتين: الاولى: كونها شرطاً لصلوة الجمعة، والثانية: كونها في نفسها عبادة، ولكل منهما وصف على حدة فمعنى قولهم يجوز الخطبة بالفارسية انها تكفي لتادية الشرط وصحة صلوة الجمعة وهو لا يستلزم ان يخلو من البدعية والكراهة من حيث الجهة الثانية)

(الكام النفائس: ۹۱، ۹۴)

”ددغه مسئلي په هکله زما څخه په وار وار پوښتنه وسوه (چي په غير عربي کي خطبه روا ده اوکه نه؟) نو ما جواب ورکړی چي دامام ابوحنيفه په آند مطلقاً روا ده، خود کراهت څخه خالي نه ده، ځينو عزيزانو دا اعتراض وکړی چي د خطبي مقصد د حاضرينو پوهول او سامعینوته تعليم ورکول دي او په عجمي سيمو کي که چيري په عربي کي خطبه ورکړل سي نودزياتو حاضرينو په اعتبار دغه مقصد نه حاصليري، نو په کار ده چي په نوموړو سيمو کي د عجمي ژبي خطبه مطلقاً پرته له څه کراهته روا وکړل سي، نو ما وويل: چي کراهت د

سنت د مخالفت له امله دې، ځکه چې نبي کریم ﷺ او دده صحابه هميشه په عربي کې خطبه ورکړې ده، لنډه دا چې په قرون ثلاثه کې هم د عجمي خلکو د پوهولو لپاره په غير عربي کې د خطبې ورکولو حاجت موجود وو، خو بيا هم د هيچا څخه دا نه ده مروي چې هغه مهال دې چاپه عجمي ژبه کې خطبه ورکړې وي، او دغه د کراهت تر ټولو لوی دليل دی. .... او دا امکان لري چې هغه مهال دې له دې امله په غير عربي کې خطبه نه ورکول کيدل چې اړتيا يې نه وه موجوده، دا هم امکان لري چې څه ستونزه موجوده وه، دا هم امکان لري چې هغه ته پام نه وي سوی، دا هم امکان لري چې ښکې دي سستی کول، دا امکان هم سته چې داسې کول دي مکروه او غير مشروع وي، اول دوه احتمال ه ځکه نه سي کيدلای چې مخکې هم يادونه وسوه چې هغه مهال هم په غير عربي کې خطبې ته اړتيا موجوده وه او په دې هکله څه ستونزه هم نه وه موجوده، ځکه چې هغو پر عجمي ژبو باندې عبور درلودی دغه رنگه دريم او څلورم احتمال هم امکان نه لري، ځکه چې په شرعي امورو کې دا خبره ډيره بعیده ده چې د نبي کریم ﷺ او دده صحابه او د تابعينو دې هغه ته پام نه وي سوی يا په هغه کې سستی وکړي، دغه گمان خود علماوو په هکله هم نه سي کيدلای.

نو کله چې د دغو احتمالاتو امکانات پای ته ورسيدل، پرته له کراهت څخه بله وجه نه سي کيدلای، که چيرې تاسو اعتراض وکړئ چې کله په غير عربي کې خطبه مکروه سوه، نو بيا د امام ابو حنيفه د دې قول چې "يجوز" (روادی) څه مطلب دی؟

زما جواب دادی چې روا کيدل جلا خبره ده او بلا کراهت روا کيدل جلا خبره ده، په دغه کې د يوې خبرې د ثبوت څخه د بلې خبرې ثبوت نه لازميږي، او تحقيق يې دادی چې په خطبه کې

دوه اړخه دي، يو اړخ دادي چې هغه د جمعي د لمانځه لپاره شرط دی، او دوهم اړخ دادي چې فی نفسه عبادت دی، د دغو دواړو اړخونو اوصاف په جلا جلا ټول دي، نو کله چې حنفی فقیهان دا وایی چې په فارسي کی خطبه روا ده، نو مطلب یی دادي چې په دا رنگه خطبي سره د جمعي د لمانځه شرط پوره کیږي، او د هغه څخه وروسته د جمعي لمونځ صحیح کیږي، خوددې څخه دانه لازمیږي چې ددوهم اړخ په اعتبار سره دغه عمل د بدعت "او کراهت څخه خالي هم وي، د حضرت مولانا عبدالحی لکهنوي ددغه عبارت په مرسته د مسئلې ټول اړخونه په پوره توګه واضح سول، او دا څرګنده سوه چې امام صاحب یواځی له دې مخي غیر عربي خطبه معتبره ګڼلې ده چې په هغه سره د جمعي د لمانځه شرط پوره کیږي، دا مطلب نه دی چې دا رنگه کول او معمول جوړول روا دي.

## د بحث خلاصه:

ددغه ټول بحث خلاصه داده چې :-

۱:- د امام مالک په آند غیر عربي خطبه هیڅ وخت هم نه ده معتبره، او دا رنگه خطبي څخه وروسته د جمعه لمونځ ادا کول هم نه دي روا، بلکه یا خو به ددوهم ځل لپاره په عربي کې خطبه ورکوي او وروسته به د جمعي لمونځ ادا کوي، او یا به هم د ماپښین لمونځ ادا کوي که چیري یې په عربي خطبي باندې قدرت نه درلودی.

۲:- د امام شافعي، امام احمد، امام ابو یوسف او امام محمد په آند که چیري په مجلس کې داسي څوک وو چې په عربي کې یې خطبه ورکولای سوه، نو ترهغو پوري غیر عربي خطبه نه ده روا، او شرعاً اعتبار نه لري، له همدې امله نو ددغه رنگه خطبي څخه وروسته د جمعي لمونځ ادا کول صحیح نه دي.

۳: د امام ابو حنيفه په آند غير عربي خطبه خو جائز ده بلکه مکروه تحریمي ده، خو که چیري څوک دغه مکروه تحریمي عمل ترسره کړي، او په غير عربي کي خطبه ورکړي نو د جمعې د لمانځه شرط پوره کېږي، او د هغه څخه وروسته د جمعې لمونځ ادا کول صحيح کېږي، په دغه مسئله کي امام صاحب د صاحبينو او جمهورو فقهاوو قول ته رجوع نه ده کړې، بلکه دده دغه قول اوس هم پرځای پاته دی، او حنفي فقيهانو مفتی به گڼلی دی.

نو کوم حضرات چي په انگلیسي کي خطبه ورکوي، د هغه دغه عمل په څلورو امامانو کي دچا په آند هم نه دی روا، او د نورو امامانو د قول تقاضا خو داده چي د هغه څخه وروسته ادا سوی لمونځ دي هم نه سي صحيح، خود امام ابو حنيفه د قول مطابق دا کيدلای سي چي دغه خطبه دي د کراهت سره ادا سي، او وروسته چي کوم لمونځ ادا کېږي هغه صحيح سي، دغه کراهت هم د هغه چا په حق کي دی چي د مسجد امام وي او د انتظامي له لوري څخه په عربي کي د خطبي ورکولو اختيار لري خو بيا هم په غير عربي کي خطبه ورکړي، يا په هغه جماعت کي لمونځ ادا کولای سي چي هلته په عربي کي خطبه ورکول سوې وي خو بيا هم په داسي جماعت کي لمونځ ادا کړي چي هلته په غير عربي کي خطبه ورکول سوې وي، خو چیري چي سامعين اختيار نه لري او په عربي کي د خطبي ورکولو لپاره امام ددوی خبره نه مني، او داسي بل ځای هم میسر نه وي چي دوی هلته د عربي خطبي سره لمونځ ادا کړي، نو دا امید سته چي انشاء الله ددوی په حق کي به دغه کراهت هم نه وي، او جمعه په هر صورت صحيح کېږي، او د هغه راگرزولو ته اړتیا نه سته، او نه هم د هغه څخه وروسته د ماپېښ د لمانځه ادا کولو ته اړتیا سته.

والله سبحانه وتعالى اعلم.

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنه

دارالافتاء دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴... ۱۶- ربیع الاول ۱۴۱۸ھ

الجواب صحیح

سبحان محمود

دارالافتاء دارالعلوم کراچی

الجواب صحیح

بندہ عبد الرؤف سکھروی

دارالافتاء دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴

۱۴۱۸-۴-۲۱ھ

الجواب صحیح

احقر محمود اشرف عفی اللہ عنہ

۱۴۱۸-۴-۲ھ

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### تاسو باید زکات څرنگه ادا کړئ؟

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل الله فلا هادي له، و نشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، و نشهد ان سيدنا وسندنا و مولانا محمدا عبده ورسوله، صلى الله تعالى عليه و على آله واصحابه و بارك وسلم تسليما كثيرا كثيرا.

اما بعد

فاعوذ بالله من الشيطان الرجيم - بسم الله الرحمن الرحيم - (الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم) ○ يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون)

(التوبة: ۳۴، ۳۵)

اُمنت بالله صدق مولانا العظيم و صدق رسوله النبي الكريم ونحن على ذلك من الشاهدين والشاكرين، والحمد لله رب العالمين.

تمهيد

ګرانو مشرانو او قدرمنو وروڼو! دنن دغه غونډه د اسلام د پواهم رکن یعنې زکات په هکله جوړه سوې ده، او دروژې د مبارکې میاشتې څخه یو څو ورځې مخکې دغه غونډه ځکه جوړه سوه چې په عمومي ډول خلک د روژې په میاشته کې زکات ورکوي، نو د دې غونډې

مقصد دادی چې د زکات اهمیت، د هغه فضائل او د هغه ضروري حکمونه زمونږ په علم کې راسی، د دې لپاره چې د هغه مطابق د زکات ورکولو اهتمام وکړو.

### پر زکات نه ورکولو باندي وعید

د دغه مقصد لپاره ما د قرآن شریف دوه آیتونه ستاسو په وړاندي تلاوت کړل په دغو مبارکو آیتونو کې خدای جل جلاله د هغه خلکو لپاره سخت وعد بیان کړی دی چې د خپل مال کما حقہ زکات نه ورکوي، نو ویې فرمایل چې: ”کوم خلک چې سره زر او سپین زر جمع کوي او هغه د خدای جلا جلاله په لار کې نه خرڅوي، نو (اې رسول!) تاسو دوی ته د یو دردونکي عذاب خبر ورکړئ.“ وروسته په دوهم آیت کې د دغه دردونکي عذاب تفصیل په دې ډول دی چې: ”دغه دردونکی عذاب به هغه ورځ وي په کومه ورځ چې دغه سره زر او سپین زر په اور کې گرم کړل سی او په دغه سره به د هغو تندي، اړخونه او شا داغل کيږي او دا به ویل کيږي چې دغه ده هغه خزانه چې تاسو د ځان لپاره جمع کړې وه، نن تاسو د خزانې مزه وڅکي چې تاسو د ځان لپاره جمع کوله.“ خدای جل جلاله دې هر مسلمان د دغه انجام څخه وساتي. آمین.

دغه رنگه په نورو آیتونو کې هم وعیدونه بیان سوي دي، لکه څرنگه چې په سورة همزه کې فرمایي:

(وَبِلْ لِّكُلِّ هَمْزَةٍ لَّهْمَزَةٍ ۝ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ۝ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ۝ كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ ۝ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ ۝ نَارُ اللَّهِ الْمَوْقُودَةُ ۝ اللَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْنَدَةِ ۝ (همزة: ۷۸۱))

”یعني د هغه چا لپاره دردونکی عذاب دی چې عیب را ایستونکی وي او طعنه ورکونکی وي، چې مال جمع کوي او شمیري یې، (هره ورځ شمار کوي چې نن زما په مال کې څومره زیاتوب راغلی دی، او په شمارلو سره هغه خوښ سی) او گمان کوي چې دغه مال به بیا همیشه ژوندی وساتي، هیڅکله نه. (یاد وساتي! دغه مال چې هغه یې شمیري



او واجبات یې نه ادا کوي، له دې وجهې څخه به) هغه په حطمه کې غورځول کېږي، تاسو ته څه معلومه ده چې حطمه څه دي؟ دغه د خدای جلا جلاله بل کرل سوی اور دی (د انسان بل سوی اور نه دی چې داوبو، خاورو یا اوروژونکي ګاډي په مرسته هغه مړ سې بلکه دغه د خدای جل جلاله بل سوی اور دی) چې د انسان تر زړه او جگر پورې رسېږي. دومره سخت وعید خدای جل جلاله بیان کړی دی، خدای جل جلاله دي هر مسلمان د دغه څخه وساتي. آمین.

### مال له کومه راځي؟

د زکات پر نه ورکولو باندي دومره سخت وعید ځکه بیان سوی دی چې په دنیا کې کوم مال تر لاسه کېږي، هغه که د تجارت په مرسته وي، که د مزدوري په مرسته وي، که د بزګري په مرسته وي، یا کومه بله وجهه وي، نو که فکر وکړو انسان د خپلو مترو په زور هغه نه سې تر لاسه کولای، بلکه دغه د خدای جل جلاله جوړ سوی له حکمت څخه د ک نظام دی چې د هغه په مرسته انسان ته رزق رسېږي.

### اخیستونکي څوک را استوي؟

ستاسو خیال دی چې مال مو جمع کړئ، او دوکان مو خلاص کړئ، او د مال د پلورلو په نتیجه کې مال لاس ته راغلی، خودې ته پام نه سته چې اخیستونکي ستاسو لور ته چا راواستاوه، دغه د خدای جل جلاله نظام دی چې د یو کس حاجتونه او اړتیاوي د بل کس په ذریعه پوره کوي، د یو کس په زړه کې دا ورواچوي چې دوکان خلاص کړي، او د بل په زړه کې دا ورواچوي چې دوکان ته ورسې او شیان واخلي.

## یوه له عبرت څخه ډکه قصه:

زما یو مشر ورو جناب محمد ذکي کيفي<sup>۱</sup> "خدای جل جلاله دی دده درجې

لوړې کړې آمین" - په لاهور کې د "اداره اسلامیات" په نامه د دیني کتابونو یو دوکان درلودی، هغه یو ځل وویل چې په تجارت کې هم خدای جل جلاله د خپل قدرت او خپل رحمت عجیبه کرشمې ښکاره کوي، یوه ورځ چې مې سهار کړی نو په ټوله ښار کې تیز باران وریدی او خوځو انچه اوبه پرمخکې ولاړې وې، دا خیال مې وکړی چې نن باران دی د کتاب اخیستلو لپاره څوک نه راځي، او کتاب هم څه دنیاوي کتاب نه دی بلکه دیني کتاب دی، او د دیني کتاب په هکله خو زموږ دا حال دی چې کله ټول ضرورتونه پوره سي نو بیا هغه ته مخه کوو، ځکه د دغه رنگه کتابونو په مرسته نه لوړه او تنده ختمیږي او نه هم بل ضرورت پوره کیږي، بلکه نن صبا دیني کتاب یو فالتو شنی گڼل کیږي، یعنې که چیرې فالتو وخت تر لاسه سونو د دیني کتاب مطالعه به کیږي، نو ښه به دا وي چې رخصتي وکړم، او دوکان ته ولاړ نه سم.

"خو د مشرانو صحبت یې تر لاسه کړی وو، د حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علي تهانوي<sup>۲</sup> په صحبت کې او سیدلی وو" ده وویل چې په زړه کې مې دا خیال هم راغلی چې د کتاب اخیستلو لپاره که څوک راځي او که نه راځي، خو خدای جل جلاله زما لپاره دغه د رزق یوه ذریعه ټاکلې ده، او زما کار دادی چې ولاړ سم او په دوکان کې کښیښم، او په خپل کار کې کوتاهي ونه کړم.

ددې سره سم دوکان ته ولاړم او دوکان مې خلاص کړی، دا فکر مې وکړی چې نن د اخیستلو لپاره څوک نه راځي، ښه به دا وي چې د قرآن شریف تلاوت وکړم.

مکتبه حقایق مسجد اکوڅه بوغرا دود جمن

تلاوت چې مې شروع کړی نو گورم چې خلک د کتابونو اخیستلو لپاره راځي، څرنگه چې په نورو ورځو کې څومره اندازه کتابونه پلورل کیدل، دغه ورځ هم هغومره کتابونه وپلورل سوه، نو په زړه کې مې دا راوگرزیدل چې اخیستونکي خپله نه راځي، بلکه کوم بل څوک یې را استوي، او ځکه یې را استوي چې زما لپاره یې د رزق سامان دغه اخیستونکي جوړ کړی دی.

## د کارونو ویش د خدای جل جلاله له لوري دی

په هر صورت! په حقیقت کې دا د خدای جل جلاله جوړ سوی نظام دی چې د اخیستونکي په زړه کې دا ورواچوي چې د فلان دوکان څخه څه واخلي، په نړۍ کې چیرې هم دا کنفرانس نه دی ترسره سوی چې دومره اندازه خلک دي جامې وپلوري دومره اندازه خلک دي څپلۍ وپلوري، دومره اندازه خلک دي ورجي وپلوري، دومره اندازه خلک دي لوبنۍ وپلوري، او دا رنگه دي د خلکو اړتیاوي پوره کړل سي، بلکه خدای جل جلاله د خلکو په زړونو کې دا ورواچوي چې مختلف خلك مختلف شيان وپلوري، او په نتیجه کې یې د خلکو ټولې اړتیاوي پوره سي، بل لورته د اخیستونکو په زړونو کې دا ورواچوي چې ولاړ سي د هغو څخه د اړتیا وړ شيان واخلي او د هغو لپاره د رزق سامان جوړ سي، دغه یو خدایي نظام دی چې په دې ډول ټولو انسانانو ته رزق رسېږي.

## د مخکي څخه راشنه کونکي څوک دی؟

که تجارت وي، که زراعت وي، که مزدوري وي، په حقیقت کې ورکونکي

خدای جل جلاله دی، په زراعت کې سرې مځکه نرم کړي، بیا تضم پکښې اېږدي او اوبه ورکوي، خو دغه تضم چې هیڅ حقیقت یې نه درلودی، د سختې مځکې څخه د شگوفې په شکل کې رابهرسي، او هغه شگوفه هم دومره نرمه وي چې د لاس وروړلو څخه خرابېږي او ځنمېږي، خو بیا هم پنځ، گرمي، تندي هواګانې او مختلف فصلونه پر هغه باندي راځي بیا د هغه شگوفې څخه بوټی جوړېږي او د هغه څخه ګلان راوړي، او له ګلانو څخه میوه جوړېږي او دغه رنگه ټولو انسانانو ته رسېږي، دغه کوم ذات دی چې دغه کار ترسره کوي؟ خدای جل جلاله دی چې دغه ټول کارونه ترسره کوي.

### په انسان کې د پیدا کولو صلاحیت نه سته

که تجارت وي، که زراعت وي، که مزدوري وي، انسان یواځې ددې لپاره رالیږل سوی دی چې یو محدود کار ترسره کړي، او په دغه محدود کار کې هغه د څه پیدا کولو صلاحیت نه لري، دغه خدای جل جلاله دی چې د ضرورت شیان پیدا کوي او ورکوي یې، او ټوله د هغه عطاده. (لله ما فی السموات و ما فی الارض) "البقرة: ۲۸۴".

### حقیقي مالک خدای جل جلاله دی

او خدای جل جلاله د عطا سره سره دا هم ویلي دي چې ته ددې مالک یې لکه څرنگه چې په سبوره یسین کې ارشاد دی:

(اولم یروا انا خلقنا لهم مما عملت ایدینا انعاما فهم لها مالکون)

(یسین: ۱۷)

"آیا هغوی نه گوري چې مونږ ددوی لپاره جوړ کړي دي دخپل ولاسود جوړ کړو شیانو څخه چوپایان، بیا هغوی ددوی مالکان دی" حقیقي مالک خومونږ وواو تاسو مامالکان جوړ کړي

مکتبه حقانیه مسجد کوشه بوغره رود چمن

هغه مال چې ستاسو سره دی په حقیقت کې تر ټولو زیات حق زموږ دی، نو چې حق زموږ د بیا هغه د خدای جل جلاله د حکم مطابق خرڅ کړه، چې پاته مال ستاسو لپاره حلال او طیب وګرزي، هغه مال د خدای جل جلاله فضل، نعمت دی او برکت والا مال دی، او که چیرې هغه فرض ادا نه کړي کوم چې د خدای له لوري فرض سوی دی نو بیا هغه مال ستاسو لپاره د اورسکروټي دي د قیامت په ورځ به ستاسو جسمونه په هغه سره داغ کړل سي، او تاسو ته به وویل سي چې دغه هغه خزانه ده کومه چې تاسو جمع کوله.

### یواځې دوه نیم فیصده ادا کړه

که چیرې خدای حکم کړی وای چې مال زما عطاده، نو دوه نیم فیصده له ځانه سره وساته او اوه نوی نیم ۹۷.۵۰ فیصده د خدای په لار کې خرڅ کړه، نو بیا هم دغه خبره د انصاف خلاف نه ګڼل کیدل، ځکه ټول مال د هغه ورکړه او ملکیت دی، خو هغه پر خپلو بندګانو باندې په فضل کولو سره دا وفرمایل چې زه پوهیږم چې تاسو کمزوري یاست او مال ته اړتیا لرئ، او ستاسو طبیعت د هغه لور ته رغبت لري، له امله اوه نوي نیم ۹۷.۵۰ فیصده مال ستاسو دی او پاته یواځې دوه نیم فیصده مال د خدای په لار کې خرڅ کړی چې پاته مال ستاسو لپاره حلال، طیب او برکت والا وګرزي، خدای په دومره معمولي غوښتنه سره ټول مال موږ ته وسپاری چې څرنگه هم وغواړو په خپلو روا اړتیا وو کې یې وکاروو.

### د زکات تاکید

دغه دوه نیم فیصده زکات دی، دا هغه زکات دی چې په هکله یې په وړواريه قرآن کې ارشاد راغلی دی: (واقیموا الصلوة واتوا الزکاة). ”لمونځ قائل کړئ او زکات ادا کړئ“

چیري هم د لمانځه یادونه سوې وي هلته د زکات یادونه هم سوې وي، نو چې د زکات په هکله دومره تاکید راغلی دی او بل لورته خدای دومره لوی احسان فرمایلی دی چې د مال راکولو سره یې یواځې د دوه نیم فیصده غوښتنه کړې ده، نو که مسلمان هم هغه دوه نیم فیصده د خدای په لار کې د هغه د غوښتنې سره سم ادا کړي، پرده باندې هېڅ آسمان نه رانړېږي او نه هم قیامت جوړېږي.

### حساب وکړه او زکات ادا کړه

زیات شمیر خلک داسې دي چې د زکات هېڅ پروا نه کوي، العیاذ باللّٰه هغه زکات نه ادا کوي، هغه دا فکر کوي چې دغه دوه نیم فیصده ولې ورکړو؟ بس کوم مال چې راځي هغه دي راځي، بل لورته ځیني هغه خلک دي چې د زکات په هکله احساس لري او زکات ادا کوي خو د زکات ادا کولو چې کومه صحیح طریقه ده هغه نه خپلوي، چې کله دوه نیم فیصده فرض سونود هغه تقاضا داده چې د پوره پوره حساب لگولو څخه وروسته زکات ادا کړل سي، ځیني خلک پرته له کوم حساب کتابه د اندازې له مخې زکات ادا کوي او په هغه کې تیروتنه هم کېدلای سي او د زکات په ادا کولو کې کموالی هم واقع کېدلای سي، که چیري زیات زکات ادا کړل سي انشاء الله مواخذه به نه وي، خو که چیري یوه روپي هم کمه سي یعنې څومره اندازه زکات چې واجب وي او د هغه څخه یوه روپي کم زکات ادا کړل سي نو یاد وساتئ! هغه یوه روپي چې تاسو په حرامه طریقه سره له ځانه سره وساتل ستاسو د ټول مال د بربادې لپاره بس ده.

### هغه مال د تباهی سبب دی

په یو حدیث شریف کې نبي کریم ﷺ ارشاد فرمایلی دی چې کله په مال کې د زکات

مال شامل سي يعني پوره زکات ادا نه کړل سي بلکه څه ادا کړل سي او څه پاته سي نو هغه مال د انسان لپاره د تباهي او هلاکت سبب دی، نو په ډیر اهتمام سره دي د صحيح حساب لگولو څخه وروسته زکات ادا کړي، له دې څخه پرته د زکات فريضه کماحقه نه ادا کيږي، الحمد لله زيات شمير مسلمانان زکات ضرور ادا کوي خو د صحيح حساب لگولو اهتمام نه کوي، له همدې امله د زکات مال ددوی په مال کي ورکېد سي او په نتيجه کي يې هلاکت او بربادي رامينځته سي.

### د زکات دنيوي فائدي

په کار ده چي زکات ددې نيت له مخي ادا سي چي دغه د خدای جل جلاه حکم دی، د هغه د رضا تقاضاده او يو عبادت دی، مونږ ته يې فائده ورسېږي يانه ورسېږي خو د خدای جل جلاه د حکم اطاعت په خپل ذات کي مطلوب دی، دغه د زکات اصل مقصد دی، د خدای جل جلاه پير زوينه ده چي کله هم بنده زکات ادا کوي نو هغه ته خدای جل جلاه فائده هم ورسوي، هغه فائده داده چي په مال کي يې برکت راځي څرنگه چي په قرآن شريف کي ارشاد دی:

(يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ) (البقره: ۲۷۶)

”يعني خدای جل جلاه سود ختم کوي او زکات او صدقې زياتوي.“

په يو حديث شريف کي نبي کریم ﷺ ارشاد فرمايلي دی چي کله هم بنده زکات ادا کوي نو د خدای جل جلاه فرشتي د هغه په حق کي دغه دعا کوي چي (اللهم اعط منفقاً خلفاً واعط ممسكاً تلفاً)

(بخاری کتاب الزکوة باب قول الله تعالى: فامتن اعطى واتقى)

”اي خدايه! څوک چي د خدای په لاره کي خپل مال خرڅوي هغه ته نور زيات ورکړه، او څوک چي يې راگرزوي او زکات نه ادا کوي د هغه مال هلاک کړه.“

له همدې امله فرمايي چي (ما نقصت صدقة من مال) ”ميخ صدقه په مال کي کموالی نه راوړي.“

ځینې وخت داسې کېږي چې مسلمان زکات ادا کوي او بل لورته خدای د هغه د آمدن لپاره نوري لاري پیدا کړي او زیاتي روپی ترلاسه کړي، ځینې وخت داسې کېږي چې د زکات په ورکولو سره که څه هم د شمیر په اعتبار سره روپی کمېږي خو په پاته مال کې د خدای له لوري څخه داسې برکت راځي چې د هغه په نتیجه کې د لږ مال په مرسته سره زیاتي فائدې لاس ته راځي.

### په مال کې د بې برکتۍ پایله

د نن نړۍ د شمیر او حساب نړۍ ده، د برکت په مفهوم خلك نه پوهیږي. برکت دا معنا چې د لږ شي په مرسته زیاته فائده لاس ته راسي، مثلاً تاسو زیاتي روپی لاس ته راوړئ خو کله چې کورته ورسېږئ نو ماشوم ناروغ وي او د هغه د علاج او معاینې په نتیجه کې ټولې روپی خرڅ سي، ددې مطلب دادی چې په مال کې برکت نه وو، یا کورته د تگ پر مهال په لار کې غل ټولې روپی درڅخه واخلي، نو ددې مطلب دادی چې په مال کې برکت نه وو، یا د روپی په مرسته خوراک واخیستل سي او خوړل سي خو په نتیجه کې یې بدهضمي رامینځته سي، نو ددې مطلب دادی چې برکت نه وو، دغه ټول د بې برکتۍ آثار او علامې دي، برکت دادی چې د لږو روپو په مرسته لوی کار ترسره سي، او برکت خدای هغه چاته ورنصیب کوي چې د خدای پراحکامو باندې عمل کوي، نو په کار ده چې مونږ زکات د هغه طریقې له مخې ادا کړو کومه چې خدای او د هغه رسول ﷺ مونږ ته بیان کړې ده، او د حساب کتاب لگولو څخه وروسته یې ادا کړو، یواځې د اندازې له مخې یې ادا نه کړو.

### د زکات نصاب

ددې تفصیل دادی چې خدای د زکات لپاره نصاب ټاکلی دی چې ددغه نصاب



څخه کم مالک وي پر هغه باندي زکات فرض نه دی، هغه نصاب دوه پنځوس نیمې ۵۲.۵۰ ټولې سپین زریا د هغه د قیمت برابر نغدي روپۍ، زیور (کینه) یا نور د تجارت سامان دی د چاسره چي دومره اندازه مال موجود وي هغه "صاحب نصاب" گڼل کیږي.

### پر هره هره روپۍ باندي د کال تیریدل ضروري نه دي

زکات هلته واجب دی چي پر نصاب باندي یو کال تیرسي یعنی تر یوه کال پوري هغه صاحب نصاب وي، په دې هکله په عام ډول دا غلط فهمي رامینځته کیږي چي خلک دا فکر کوي چي پر هره هره روپۍ باندي مستقل پوره کال تیرسي، هغه وخت زکات واجب دی، دغه خبره صحیح نه ده، بکله کله چي د یو ځل لپاره د کال په پیل کې څوک صاحب نصاب جوړ سي مثلاً د فرض په توګه د رمضان پر اوله باندي څوک صاحب نصاب جوړ سو وروسته بل کال چي د رمضان اوله سي نو هغه مهال هم هغه صاحب نصاب وي نو داسي څوک صاحب نصاب گڼل کیږي، د کال په مینځ کې چي کوم مال ځي او راځي هغه معتبر نه دی، بس د رمضان اول ته ګوره چي څومره مال موجود دی او د هغه زکات دي ادا کړل سي، که څه هم په هغه کې څه اندازه روپۍ یواځي یوه ورځ مخکي راغلي وي.

### د زکات د نیتې پر مهال چي څومره مال

#### وي پر هغه زکات واجب دی

مثلاً د فرض په توګه د یو چاسره د رمضان پر اوله باندي یو لک روپۍ وي بل کال د رمضان څخه دوې ورځي مخکي پنځوس زره روپۍ نوري لاس ته راوړي او په نتیجه کې یې د رمضان پر اوله باندي یو لک او پنځوس زره روپۍ په لاس کې وي، نو اوس

پریو لك او پنځوسو زرو روپو باندې زکات فرض دی، داسې نه سي ویل کیدلای چې پنځوس زره روپۍ خو یواځې دوې ورځې مخکې دهغه لاس ته راغلې او کال نه دی ورباندې تیرسوی نو په کار ده چې پر هغه باندې زکات واجب نه سي، ځکه چې د زکات ادا کولو چې کومه نېټه ده او پر کومه نېټه چې هغه صاحب نصاب جوړ سوی دی پردغه نېټه چې څومره اندازه مال موجود وي پر هغه باندې زکات واجب دی، که څه هم دغه مال د تیر کال د رمضان د اولې د مال څخه زیات وي او که کم وي، د مثال په ډول که چیرې تیر کال یو لك روپۍ وي، او اوس یو نیم لك روپۍ وي، نو د یو نیم لکو روپو زکات به ادا کړي، او که چیرې دغه کال پنځوس زره روپۍ پاته وي نو د پنځوسو زرو روپو زکات به ادا کړي، د کال په مینځ کې چې کوم مال خرڅ سوی دی دهغه حساب کتاب نه سته او پر هغه باندې زکات هم نه سته، د حساب کتاب د تشویش څخه د ځان ساتلو لپاره خدای دغه آسانه طریقه ټاکلې ده چې د کال په مینځ کې چې تاسو څه وخورئ او وچیشی او ستاسو مال خرڅ سي نو د هغه حساب کتاب نه سته، دغه رنگه کوم مال چې د کال په مینځ کې لاس ته راسي په جلا ډول د هغه حساب ته اړتیا نه سته چې پر کومه نېټه لاس ته راغلی دی او کله به یې کال پوره کړي؟ بلکه د زکات ادا کولو د نېټې پر مهال چې څومره اندازه مال موجود وي، د هغه زکات دي ادا کړل سي، د کال تیریدل دا معناده.

### د زکات مالونه کوم کوم دي؟

دغه هم د لوی خدای پیرزوینه ده چې په هر شې کې یې زکات نه دی فرض کړی، هسې خودمال قسمونه زیات دي خو په کومو شیانو کې چې زکات فرض دی هغه په لاندې ډول دي:

(۱).....نغدي روپۍ، په هر شکل کې چې وي، د نوټ په شکل کې وي او که د سکې په

شکل کي وي.

(۲)..... سره زر او سپين زر، د گڼنې په شکل کي وي او که دسکې په شکل کي وي، ځيني خلک په دې عقیده دي چي په هغه زيور (گڼو) کي زکات نه سته کوم چي ښځي يې کاروي دغه خبره صحيح نه ده، صحيح خبره داده چي پر هغه باندي زکات واجب دی په دې شرط چي د سرو زرو او يا سپينو زرو به وي، او ددې څخه پرته په نورو جوهراتو او مادي زيوراتو کي زکات نه سته ترڅو چي د تجارت لپاره نه وي او د ذاتي استعمال لپاره وي.

### د زکات په مالونو کي عقل نه چليري

پوهيدل په کار دي چي زکات يو عبادت دی، د خدای له لوري څخه عانده سوې فريضه ده، خو ځيني خلک په هغه کي له عقل څخه کار اخلي او دا پوښتنه کوي چي پر دغه شي باندي زکات ولي واجب دی او پر دغه شي باندي ولي نه دی واجب؟ خو ياد وساتئ چي زکات ادا کول عبادت دی او د عبادت معنا داده چي مونږ پوهيږو او که نه پوهيږو خو د خدای حکم به منو، د مثال په ډول څوک دا ووايي چي په سرو زرو او سپينو زرو کي زکات واجب دی نو په نورو جوهراتو کي زکات ولي نه دی واجب؟ دا سوال داسي دی لکه څوک چي دا ووايي د سفر پر مهال د ماښمين، ماڅيگرو او ماخوستن په لمنځونو کي قصر سته او دڅلور ورکعتونو پرځای دوه رکعت ادا کيږي نو د ماښام په لمانځه کي ولي قصر نه سته؟ يا مثلاً څوک دا ووايي چي يو کس په الوتکه کي په ډير آرام سره سفر کوي چي هيڅ ډول مشقت او ستونزه نه وي خو بيا هم هغه پوره لمونځ نه ادا کوي او زه په کراچي کي په ډير مشقت سره په موټر کي سفر کوم نو زه ولي پوره لمونځ ادا کوم؟

ددغو ټولو يو جواب دی، هغه دا چي دغه د خدای د عبادت احکام دي، په عبادت کي

د هغه د احکامو پرځای راوړل ضروري دي که نه نو هغه کار عبادت نه پاته کېږي.

## عبادت کول د خدای جل جلاله حکم دی

یا مثلاً څوک دا ووايي چې څه وجهه ده چې د ذی الحجة پر نهمه باندي حج  
کړي؟ زه په ډیره آساني سره نن ځم او حج ادا کوم او دیوې ورځې پرځای درې ورځې د  
عرفات پر غونډۍ باندي قیام کوم، که چیرې هغه کس د یوې ورځې پرځای درې ورځې  
قیام وکړي بیا هم دده حج نه ادا کېږي، ځکه خدای چې د عبادت لپاره کومه طریقه بیان  
کړې ده د هغه مطابق یې ونه کړل، یا مثلاً څوک دا ووايي چې د حج په درو ورځو کې د  
پنجشنبې د ورځې د رمې (ویشتلو) پر مهال زیات ازدحام وي نو زه څلورمه ورځ په یو وار  
د ټولو ورځورمۍ ترسره کوم، دغه رمې صحیح نه دي ځکه چې دغه یو عبادت دی او په  
عبادت کې دا ضروری ده چې د هغه طریقې مطابق ادا کړل سي کومه طریقه چې بیان  
سوې وي، نو دغه پوښتنه چې په زرو کې زکات ولي واجب دی او په نورو جواهراتو کې  
زکات ولي نه دی واجب؟ د فلسفې خلاف پوښتنه ده.

په هر صورت! خدای په سرو زرو او سپینو زرو کې زکات واجب کړی دی، هغه که څه هم  
د استعمال لپاره وي، او په نغدو روپو کې یې زکات واجب کړی دی.

## د تجارت د سامان د قیمت د معلومولو طریقه

دوهم هغه شئ په کوم کې چې زکات واجب دی د تجارت سامان دی  
مثلاً په دوکان کې چې کوم سامان د پلورلو لپاره ایښوول سوی وي، نو پر ټوله ونډه (مال)  
باندي زکات واجب دی، خو د ونډې (مال) دنرخ په لگولو سره ددې خبرې کنجائش سته  
چې د زکات ادا کولو پر مهال سرې دا حساب ولگوي چې که چیرې زه ټوله ونډه په یوځل

وېلورم نو په بازار کې د هغه څه نرخ دی؟

ګورئ یو ریتیل پرائس (Retail price) دی، (پرچون خرڅلاؤ، بنجاره ګری) او بل ټول سیل پرائس (sale price) دی،

دریم صورت دادی چې د ټولې ونډې په یو وار د پلورلو نرخ څه دی، نو د دوکان د ننه چې کوم مال دی که د هغه د زکات حساب لګول کېږي نو دا کنجائش سته چې د دریم قسم نرخ ولګول سي، هغه نرخ دي را وایستل سي او وروسته دي د هغه دوه نیم فیصده په زکات کې ادا کړل سي، خو احتیاط په دې کې دی چې د عام "ټول سیل نرخ" حساب ولګول سي او په هغه کې زکات ادا کړل سي.

## د تجارت په مال کې څه څه داخل دي؟

ددې څخه پرته د تجارت په مال کې هر هغه شی داخل دی چې د پلورلو د غرض له مخې واخیستل سي، نو که څوک یو پلاټ، مځکه، مکان یا موټر ددې غرض له مخې واخلي چې هغه به پلورم او ګټه به ترلاسه کوم، نو دغه ټول شیان د تجارت په مال کې داخل دي، او ددغو شیانو په مالیت کې زکات واجب دی، زیات شمیر خلک پلاټ اخلي او له پیل څخه یې دا نیت وي چې که په پلورلو سره یې زیاته ګټه لاس ته راتلل نو پلورم یې، نو ددغه پلاټ په مالیت کې زکات واجب دی، او که چیرې نیت څرګند او واضح نه وي بکله ددې نیت له مخې پلاټ واخلي چې که چیرې موقعه پیدا سوه نو استوګنه به پکې کوي، یا موقعه پیدا سوه نو په کرایه به یې ورکوي، او یا موقعه پیدا سوه نو پلوري به یې، څرنگه چې ټول احتمالات موجودیت لري او ځانګړی نیت نه سته نو له همدې امله زکات واجب نه دی، زکات یواځې په هغه صورت کې واجب دی چې د اخیستلو پر مهال

مکتبه حقانیه مسجد کوڅه بوغره دوه چمن

د دوهم ځل لپاره د پلورلو نیت وي.

او که چیرې یې پلاټ او ودانۍ داستوگنۍ لپاره واخیستل او وروسته یې اراده بدله سوه او د پلورلو نیت او تکل یې وکړی، نویواځي د دغه ارادې له امله زکات نه واجبیږي ترڅو پورې چې واقعاً یې هغه نه وي پلورلی.

### د کومې ورځې مالیت معتبر دی؟

د اهم باید چې په پام کې ونیول سي چې دهغه ورځې مالیت معتبر دی په کومه ورځ چې د زکات حساب کیږي.

د مثال په ډول پلاټ او ودانۍ په یو لک روپو سره اخیستل سوې وي خو اوس یې نرخ او قیمت لسو لکو روپو ته رسیدلی وي، نو اوس به لسو لکو روپو څخه د دوه نیم فیصده په اعتبار سره زکات ادا کیږي.

### د کمپنیو پر حصو (SHARES) باندي د زکات حکم

د کمپنۍ حصې هم په سامان تجارت کې داخلي گڼل کیږي، او دغه دوه صورتونه لري: یو دا چې حصې د دې غرض لپاره واخیستل سي چې د کمپنۍ کلنۍ گټه ترلاسه کړي. او بل دا چې د دې غرض لپاره واخیستل سي چې بیایې په ښه نرخ سره وپلوري.

بې د پلورلو نیت وي، آن تردې چې که چیرې یې د پلاټ د اخیستلو حصې (Shares) ددې مقصد لپاره واخیستې چې کله هم ددوی بیه لوړه سي نو په پلورلو سره به یې گټه لاس ته راوړم، وروسته چې په کومه ورځ تاسو د زکات حساب ترسره کړئ نو هغه ورځ ددغه حصو نرخ شپيته روپو ته رسیدلی وو، نو اوس به د شپیتو روپو په حساب سره ددغه حصو مالیت متعین کړي او ددوه نیم فیصده حساب له مخې به زکات ادا کړي.

خو که چیرې اول صورت وي نو بیا دا گنجائش سته چې وکتل سي چې د کومې کمپنۍ حصې دي او بیا دهغه کمپنۍ څخه دا معلومات ترلاسه سي چې ددغه کمپنۍ څومره اندازه اثاثات جامد دي، لکه تعمیر، ماشین آلات، موټران، اوداسې نور، او څومره اندازه اثاثات د نغدو، سامان تجارت، او خام مال په شکل کې دي، د مثال په ډول تاسو فرض کړئ چې دیوې کمپنۍ شپيته فیصده اثاثات د نغدو، سامان تجارت، خام مال او تیار مال په شکل کې دي او څلویښت فیصده اثاثات د تعمیر، ماشین آلات او موټرانو په شکل کې دي، نو په دې صورت کې دي د حصو بازاری نرخ ولگول سي او د شپيته فیصده په نرخ کې دي زکات ادا کړل سي، مثلاً د حصو بازاری نرخ شپيته روپۍ وي او د کمپنۍ شپيته فیصده اثاثات د زکات قابل وه او څلویښت فیصده قابل نه وه، نو په دې صورت کې دي د حصو د پوره نرخ یعنی شپيه روپو پر ځای د (۶۳) روپو زکات ادا کړل سي، او که چیرې د یوې کمپنۍ دا اثاثاتو په هکله تفصیل معلوم نه سي نو په دغه صورت کې دي د احتیاط پر اساس د حصو په پوره بازاری نرخ کې زکات ادا کړل سي.

د حصو (Shares) څخه پرته نور مالی اسباب آلات (Financial instrument) هغه که بونه وي او یا هم سرتیفیکټ وي ټول د نغدو حکم لري، د هغو پر اصلي نرخ باندې زکات واجب دی.

د کارخانې (Factory) په کومو شیانو کې زکات سته

که چیرې په کارخانه کې تیار مال موجود وي نو په هغه کې زکات واجب دی

مکتبه حفانه مسجد کوڅه بوغرا دروځمن

دغه رنگه په هغه مال کې هم زکات واجب دی چې د تیاري په بیلابیلو پړاوونو کې وي یا خام مال وي، خودکارخانې په ماشین آلاتو، تعمیر، او موټرانو کې زکات نه دی واجب. دغه رنگه که چیرې یو چاپه کاروبار کې د شرکت لپاره پانګه اچولې وي، او د هغه د کاروبار یوه متناسبه حصه چې د هغه په ملکیت کې وي د هغه حصې د بازاری نرخ په حساب سره زکات واجب دی.

په هر صورت! لنډه دا چې په نقدو روپو کې چې په هغه کې بانک بیلنس او نور مالي اسباب آلات هم داخل وي، زکات واجب دی، او سامان تجارت، چې په هغه کې تیار مال، خام مال او کوم مال چې د تیاري په بیلابیلو پړاوونو کې دی د اټول د تجارت سامان ګڼل کېږي او د کمپنۍ حصې هم د تجارت سامان ګڼل کېږي، له دې څخه پرته هر هغه شئ چې د پلورلو د غرض له مخې واخیستل سې هغه د تجارت سامان ګڼل کېږي، د زکات ایستلو پر مهال دې ددغو ټولو مجموعي مالیت راوايستل سې او په هغه کې دې زکات ادا کړل سې.

## پر واجب الوصول پورونو باندې زکات

د دې څخه پرته زیات اندازه مالونه په دې ډول دي چې تر لاسه کول یې واجب ګڼل کېږي، د مثال په ډول چاته پور ورکول سوی وي، یا پر هغه باندې مال په پور سره پلورل سوی وي، او د قیمت د تر لاسه کولو نېټه یې پوره وي، نو ښه به دا وي چې دغه پورونه او واجب الوصول مالونه سمدستي په مجموعي مالیت کې شامل کړل سې، او د مجموعي مالیت د را ایستلو څخه وروسته دې د زکات حساب ولګول سې، که څه هم شرعي حکم د دې چې کوم پورونه نه وي تر لاسه سوي پر هغو باندې تر هغه وخته پورې شرعاً زکات



نه سته ترڅو پوري چې لاس ته راوړل کيږي، او څه مهال چې پورونه تر لاسه سي نو څومره کلونه چې تير سوي دي د هغو ټولو زکات به ادا کيږي، مثلاً د فرض په ډول تاسو يو چاته يو لک روپۍ د پور په توگه ورکړي وي او د پنځو کلونو د مودې تيريدلو څخه وروسته هغه پور ستاسو لاس ته بيرته راسي، نوکه څه هم په دغه يو لک روپو کې د پنځو کلونو د مودې په ترڅ کې زکات واجب نه وو خو څه وخت چې يو لک روپۍ لاس ته راغلې نو اوس به د تيرو سوو پنځو کلونو زکات ورکول کيږي، او د تيرو سوو پنځو کلونو زکات په يو ځل ادا کول يوستونزمن کار دی نوښه خبره داده چې هرکال دي د پور زکات هم ادا کړل سي نو کله چې د زکات حساب لگول کيږي دغه پورونه دي هم په مجموعي ماليت کې شامل سي

### د پورونو استثنا

بيادي وکتل سي چې دخلکو څومره اندازه پورونه ستاسو پر ذمه دي، او هغه پورونه دي د مجموعي ماليت څخه مستثنی سي او څومره اندازه مال چې پاته سي هغه مال قابل زکات دی، وروسته دي د پاته مال دوه نيم فيصده د زکات په نيت سره ادا کړل سي. ښه خبره داده چې څومره اندازه روپۍ زکات جوړيږي هغه دي په جلا ډول خوندي وساتل سي او په کراره کراره دي مستحقينو ته ورکول کيږي. په هر صورت! دغه د زکات د حساب لگولو طريقه ده.

### پورونه دوه ډوله دي

د پور په مکله بايد چې په دې وېوې وېوې پور دوه ډوله لري. يو هغه معمولي پور دی

چی انسان بی دخیلو ذاتی او بیر نیوار تیاوو لپاره مجبوراً اخلی، او بل هغه پور دی چی لوی لوی پانگه وال بی دعوائو دلاس ته راوړ لولپاره اخلی، دمثال په ډول دکارخانې د جوړولو یا دماشین آلات د اخیستلو، یا د تجارت د مال د واردلو (Import) لپاره پور اخلی، یا یو پانگه وال ددوو کارخانو څښتن وي او د بانک څخه د پور په اخیستلو سره دریمه کارخانه جوړه کړي.

نو د پور دغه دوهم ډول که چیري د مجموعي مالیت څخه استثناء کړل سي نو نه یواځي دا چی پر نوموړو پانگه والو باندي زکات واجب نه دی بلکه ددې برعکس دوی د زکات مستحق گزى، ځکه چی دوی د بانک څخه د پور په ډول د هغه اندازې څخه زیات مال اخیستی دی څومره اندازه مال چی ددوی سره موجودیت لري او په ښکاره ډول دوی فقیران او څه نه درلودونکي ترسټرک کو کړي.

له همدې امله د پورونو د استثناء په هکله شرعي فرق بیان کړی دی.

### سودا گریز پورونه باید څه مهال استثناء کړل سي

تفصیل یې دادی چی په لومړي ډول پور کي د مجموعي مالیت څخه د پور د استثناء څخه وروسته زکات ادا کړي.

او په دوهم ډول پور کي به هغه مهال پور د مجموعي مالیت څخه استثناء کړي که چیري دغه پور د سوداگری لپاره اخیستل سوی وي او دده په مرسته هغه شیان اخیستل سوي وي چی د زکات قابل وي، د مثال په ډول خام مال بی اخیستی وي یا یې د سوداگری مال اخیستی وي.

او که چیري د پور په مرسته دا ډول اثاثات اخیستل سوي وي چی د زکات قابل نه وي نو بیا دغه پور د مجموعي مالیت څخه نه استثناء کړي.

## د پور مثال

د مثال په ډول یو چا د بانک څخه سل لکه روپۍ د پور په توګه واخیستې او په مرسته یې له بهر څخه ماشین آلات وارد (Import) کړل، او ماشین آلات د زکات قابل مال نه ګڼل کېږي، نو په دغه صورت کې پور د مجموعي مالیت څخه نه استثناء کېږي. خو که چیرې د دغه پور په مرسته خام مال واخیستل سي نو بیا پور استثناء کېږي ځکه چې خام مال د زکات قابل مال ګڼل کېږي.

لنډه دا چې عمومي پورونه د مجموعي مالیت څخه استثناء کېږي، او هغه پورونه چې د عوائدو د لاس ته راوړنې لپاره اخیستل کېږي د هغو په هکله تفصیل دادی چې که چیرې یې په مرسته ناقابل زکات اثاثات اخیستل سوي وي نو په دغه صورت کې پور نه استثناء کېږي، او د قابل زکات اثاثاتو په صورت کې بیا پور استثناء کېږي. نوموړي حکمونه د زکات د ایستلو په هکله وه.

## زکات باید مستحق ته ورکړل سي

بل لورته شرعي د زکات دادا کولو په هکله هم حکمونه بیان کړي دي. زما پلار محترم حضرت مولانا مفتي محمد شفیع صاحب به فرمایل چې خدای دانه دي فرمایلي چې زکات وباسئ، یا زکات وغورځوئ، بلکه دا یې فرمایلي دي چې: واتوا الزکاة؛ زکات ادا کړئ، یعنې زکات باید د شرعي د رسول سوي مصرف سره سم وي، ځینې

خلك زكات ادا كوي خودې ته پام نه كوي چي پر صحيح مصرف باندې لگيږي او كه نه؟ او په اړه يې څيرنه نه ترسره كوي، اوس مهال ډيري نړيوالي ادارې كار كوي، خوزيات شمير ادارې يې په دې ډول دي چي دې خبرې ته پاملرنه نه كوي چي د زكات مال پر صحيح مصرف باندې لگيږي او كه نه؟

نو ځكه يې وفرمايل چي زكات ادا كړه، يعني څوك چي يې حقدار دی هغه ته يې ور كړه.

### مستحق څوك دی؟

ددې لپاره شرعي په دې ډول اصول ټاكلي دي چي زكات يواځي هغه چاته وركول كيدلای سي چي دنصاب څښتن نه وي، آن تردې چي كه چيري دچا په ملكيت كي دارتيا څخه زيات يو داسي شئ موجود وي چي نرخ يې ددوه پنځوس نيمو ټولو سپينو زرو سره برابر وي نو دغه كس هم د زكات مستحق نه گنل كيږي، مستحق يواځي هغه دی چي د اړتيا څخه زيات ددوه پنځوس نيمو ټولو سپينو زرو د نرخ سره برابر سامان نه لري.

### مستحق بايد مالك جوړ كړل سي

په دې هكله شرعه دا حكم هم لري چي مستحق دي دمال مالك جوړ سي، يعني هغه دی خپلواك وگنل سي چي څه وغواړي هغه دي و كړي، له همدې امله د تعمير پر ودانولو باندې د زكات مال نه سي لگيدلای، او د ادارې كاركونكوته د زكات مال دمعاش په ډول نه سي وركول كيدلای، ځكه چي كه چيري دا رنگه اجازه وركول سي نو د زكات مال به خلك ختم كړي، ځكه چي په ادارو كي په زياته اندازه معاشونه وركول كيږي او دغه رنگه د تعميراتو

پر ودانولو باندې په لکونو روپۍ کارول کېږي، له همدې امله دا حکم وسو چې داسې څوک دې د زکات مالک وگرزول سي چې د نصاب څښتن نه وي، دغه د فقيرانو او ناتوانو خلکو دی، نو تر هغو پورې يې رسول په کار دي، نو چې کله يې هغوی مالکان وگرزول سي هغه مهال د زکات اداينه تکميلېږي.

## کومو خپلوانو ته زکات ورکول کيدلای سي؟

د زکات د ادا کولو حکم انسان دې ته اړ باسي چې مستحقين ولټوي او په صحيح مصرف کې زکات ولگوي، نو هغه دمستحقينو فهرست تياروي او بيا تر هغو پورې زکات ور رسوي، دا هم د انسان ذمه داري ده چې په خپلو گرد چاپېره اوسيدونکو، عزيزانو خپلوانو او دوستانو کې هغو کسانو ته زکات ورکړي کوم چې د زکات حقداران وي، او په دغو ټولو کې بيا ښه داده چې خپلوانو ته زکات ورکړل سي ځکه چې په هغه کې دوه چنده ثواب دي، يو ثواب، د زکات د ادا کولو او بل ثواب د صله رحمې دی.

او د دوه ډوله خپلوۍ او رشتې څخه پرته نورو ټولو خپلوانو ته زکات ورکول کيدلای سي يوه د ولادت رشته ده چې پلار زوی ته او زوی پلار ته زکات نه سي ورکولای، او دوهمه د نکاح رشته ده چې خاوند ميرمني ته او ميرمن خاوند ته زکات نه سي ورکولای، پاته نورو ټولو ته زکات ورکول صحيح دي، د مثال په ډول ورور، خور، اکا، خاله، عمه ماما، او داسې نور خو په دې شرط چې د زکات مستحقين به وي او د نصاب څښتنان به نه وي.

## کونډي او یتیم ته د زکات ورکولو حکم

ځیني خلک په دې آند دي چې کونډي ته به خامخا زکات ورکول کيږي خو دې خبرې ته باید پام وسي چې دلته هم شرط دادی چې کونډه به د زکات حقداره وي او د نصاب څښتنه به نه وي، او یواځې د کونډوالي له امله د زکات مصرف نه سي جوړیدلای دغه ښکته په یتیم کې هم شرط دادی چې د زکات مستحق به وي او د نصاب څښتن به نه وي، او یواځې یتیم کیدل یې د زکات لپاره کافي نه دي.

دغو حکمونو ته په پام سره باید چې زکات ادا کړل سي.

## له بانکونو څخه د زکات دبیلولو حکم

د څه مودې راهیسې زمونږ په هیواد (پاکستان) کې پر حکومتي سطح باندي د زکات د وصولولو نظام رامیښته سوی دی، چې له امله یې د زیات شمیر مالي ادارو څخه زکات ترلاسه کيږي، کمپنۍ هم زکات له بیلولو څخه وروسته حکومت ته ورکوي، په دې هکله به لږ شان وضاحت وړاندي کړم.

د بانکونو او مالي ادارو څخه د زکات په ترلاسه کولو سره زکات ادا کيږي او د دوهم ځل لپاره د زکات ادا کولو ته اړتیا نه سته خو احتیاطاً باید د رمضان د لومړۍ نیټې د راتګ څخه مخکې دا نیت وسي چې زما د مال څخه کوم زکات بیل سوی دی هغه زه ادا کوم. ځیني خلک په دې شک کې دي چې زمونږ پر ټول مال باندي کال نه دی تیر سوی او زکات د ټول مال څخه ادا کيږي، په دې هکله ما مخکې هم وضاحت وکړی چې پر هر مال باندي

د کال تیریدل ضروري نه دي، بلکه څوک چې د نصاب خېشن وي نو په هغه صورت کې د کال د پوره کیدلو څخه یوه ورځ مخکې چې کوم مال لاس ته راسي پر هغه باندي هم زکات واجب دی.

### د اکاؤنټ د مال څخه پور باید څرنگه استثناء سي؟

که چیرې د یو سړي ټول اثاثات په بانک کې وي او دده سره هېڅ هم نه وي موجود او بل لورته پرده باندي دخلکو پورونه وي، نو په دغه صورت کې بانک د نیتې د پوره کیدلو سره سم زکات بیلوي او حال د اړې چې د دغه مال څخه پورونه نه دي استثناء سوي چې په نتیجه کې یې زیاته اندازه زکات د مال څخه بیلېږي، ددې ستونزې هوارئ یو په دې ډول کېږي چې د نیتې د پوره کیدلو څخه مخکې دې مال له بانک څخه وایستل سي او یادي په کرنټ اکاؤنټ کې کښېښول سي، بلکه په کارده چې په کرنټ اکاؤنټ کې مال کښېښول سي ځکه چې سیونګ اکاؤنټ سودي اکاؤنټ دی او په هغه کې د مال د ایښولو څخه باید ډډه وسي.

په هر صورت! د زکات د نیتې د رارسیدلو څخه مخکې دې مال کرنټ اکاؤنټ ته انتقال سي، او په کرنټ اکاؤنټ کې د ایښوول سوي مال څخه زکات نه بیلېږي، نو پخپله دې حساب ولگوي او د پورونو د استثناء کولو څخه وروسته دې زکات اداسي، او د نوموړي ستونزې د هوارې لپاره دا لاره هم سته چې د بانک سره دا خبره لاس لیک سي چې زه د نصاب خېشن نه یم او پر ما باندي زکات واجب نه دی.

که چیرې دا ترسره سي نو د قانون له مخې دده د مال څخه زکات نه بیلېږي.

### کمپنۍ په د حصو (Shares) زکات څرنگه بیلوي؟

څه مهال چې کمپنۍ پر حصو (Shares) باندي کلني عوائد ویشي نو هغه مهال

زکات هم بیلوي، خو کمپنۍ د حصو د ظاهري نرخ (Face value) پر اساس زکات بیلوي او حال دادی چې د حصو پر بازاری نرخ (Market value) باندې زکات واجب دی، نو د ظاهري نرخ پر اساس چې کوم زکات بیل سوی دی هغه تکمیل سو خود ظاهري نرخ او بازاری نرخ ترمینځ چې کوم توپیر ترسترگو کيږي نو د هغه حساب به پر هغه اساس باندې ترسره کيږي کوم تفصیل چې د حصو (Shares) د زکات په هکله بیان سو، د مثال په ډول د یوې حصې ظاهري نرخ (Face value) پنځوس روپۍ وي او بازاری نرخ (Market value) یې شپيته روپۍ وي نو اوس کمپنۍ د پنځوسو روپو زکات ادا کړي او د پاته لسو روپو زکات به تاسو پخپله په جلا ډول ادا کوئ.

د کمپنۍ په حصو (Shares) او (N.I.T. Unit) دواړو کې دغه صورت کارول کيږي، نو چیرې چې د ظاهري نرخ زکات بیلېږي هلته به د بازاری نرخ حساب ولگول سي او د دواړو ترمینځ چې کوم توپیر ترسترگو کيږي د هغه زکات به ادا کړل سي.

### د زکات لپاره باید کومه نیته وټاکل سي؟

پوهیدل په کار دي چې د زکات لپاره شرعاً څه نیته نه ده ټاکل سوې او نه څه زمانه تعین سوې ده چې زکات پکښې ادا سي بلکه د هر کس د زکات نیته په جلا ډول وي، شرعاً د زکات اصلي نیته هغه ده په کومه ورځ او پر کومه نیته باندې چې د نصاب څښتن جوړ سي، د مثال په ډول یو څوک د محرم الحرام پر اوله نیته د نصاب څښتن جوړ سو نو دده د زکات نیته د محرم الحرام اوله نیته ده او راتلونکی هر کال به د محرم الحرام پر اوله نیته باندې د خپل زکات حساب کوي.



خو زیات وخت نېټه دخلکو له یاد څخه وزي چې پرکومه نېټه باندي نصاب پوره سوی دی نو دمجبوری له امله دئ د ځان لپاره داسی نېټه وټاکي چې دده لپاره دزکات حساب لگول آسان کاروي او راتلونکی هرکال دئ د هغه نېټی درار سیدلو سره سم زکات ادا کوي، خو احتیاط په دې کې دی چې څه اندازه زیات زکات ادا کړي.

### د رمضان المبارک نېټه ټاکل کیدلای سي؟

خلق په عام ډول د رمضان المبارک په میاشته کې زکات ادا کوي، وجهه یې داده چې په حدیث شریف کې راځي چې په رمضان المبارک کې د یو فرض ثواب او یا چنده زیاتېږي، او زکات هم یو فرض دی او په رمضان المبارک کې یې ادا کول داویا چنده ثواب سبب دی.

دغه خبره پر خپل ځای صحیح ده او دغه جذبه ښه گڼل کېږي خو که چیرې چاته د خپل نصاب د پوره کیدلو نېټه معلومه وي نو په کار ده چې د نېټې درار سیدلو سره سم د زکات حساب ولگوي او یواځې د ثواب له امله دي د رمضان المبارک نېټه نه ټاکي، البته دا کولای سي چې که چیرې لږ لږ زکات ادا کوي نو دا رنگه یې ادا کولای سي او څومره اندازه زکات چې پاته سي هغه دي په رمضان المبارک کې ادا کړي.

او که چیرې د نصاب د پوره کیدلو نېټه نه وي معلومه نو بیا کولای سي چې د رمضان المبارک یوه نېټه وټاکي خو احتیاطاً دي زکات څه اندازه زیات ادا کړي ددې لپاره چې د نېټې د مخکې کیدلو او وروسته کیدلو له امله کوم توپیر رامینځته کېږي هغه توپیر به هم پوره سي.

نو کومه نېټه چې وټاکل سي نو هرکال به د دغه نېټې درار سیدلو سره سم حساب ولگول سي او بې کتل سي چې څومره اندازه اثاثات موجود دي، څومره اندازه نفدي موجودیت لري.

که چیری سره زر موجود وی نو د دغه لیتې د سېرو زرو نرخ دي ولگول سي، که چیری حصې (Shares) موجودیت لري نو د دغو حصو نرخ دي ولگول سي، که چیری د صرافۍ (Stock) نرخ لگول کیږي نو د دغه نیتې د صرافۍ نرخ دي ولگول سي او وروسته دي هر کال د دغه نیتې په رارسیدلو سره حساب لگول کیږي او زکات دي ادا کیږي او د نوموړي نیتې څخه به مخکي کیدل او وروسته کیدل نه رامینځته کیږي. په هر صورت! دغه دزکات په هکله تفصیل وو چي ما وړاندي کړی، خدای دي مونږ ټولو ته پر دغو احکامو باندي د عمل کولو توفیق رانصیب کړي. آمین.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین

## پوښتنې او جوابونه

د بيان څخه وروسته د مجلس ناستو خلکو  
ليکل ستوي پوښتنې وړاندې کړې، حضرت  
مفتي محمد تقی عثمانی صاحب د هغو جوابونه  
ورکړه، هغه پوښتنې او جوابونه وړاندې کېږي.

## قمری نېټه ټاکل

پوښتنه: ۱: آيا د زکات د حساب لپاره انگلیسی نېټه ټاکل کېدلای شي او که قمری نېټه  
ټاکل ضروري ده؟

جواب: قمری نېټه ټاکل ضروري ده، انگلیسی نېټه ټاکل صحیح نه ده.

د گڼې (زیور) زکات د چا پر ذمه دی؟

پوښتنه: ۲: زیات شمیر میرمنې خپلو سړیو ته دا وایي چې زموږ سره د زکات ادا کولو  
لپاره روپی نه سته نو تاسو زموږ له لوري څخه زکات ادا کړئ. نو که چیرې خاوند داسې  
وکړي زکات ادا کړي او که نه؟

جواب: پوهیدل په کار دي چې کوم کس د نصاب څښتن وي او پر هغه باندې زکات  
فرض وي نو هغه د خپل زکات پخپله ذمه دار دی لکه څرنگه چې د خپل لمانځه پخپله ذمه  
دار دی، لکه څرنگه چې د خاوند پر ذمه باندې د میرمنې لمونځ نه سته دغه څرنگه دده پر

ځمکه باندې دده د ميرمنې زکات هم نه سته، که چېرې ميرمن د نصاب څښتنه وي نو زکات ادا کول د هغې پر ځمکه فرض دی، او د ميرمنې دا وينا چې زما سره روپۍ نه سته صحيح نه ده ځکه چې که چېرې واقعه ددې سره روپۍ نه وي نو بيا زکات ولي واجب سو؟ او که چېرې د ميرمنې سره يواځې زيور (کينه) وي اوله امله يې هغه د نصاب څښتنه گرزيدلې وي او په جلا ډول ددې سره نوري روپۍ نه وي نو په دې صورت کې دي هغه زيور وپلوري او زکات دي ادا کړي، خو که چېرې خاوند په خپله خوښه سره د ميرمنې غوښتنه ومني او د هغې له لوري څخه زکات ورکړي نو په دې صورت کې زکات ادا کيږي.

خو دا خبره بايد چې په پام کې ونيول سي چې د ميرمنې پر ځمکه باندې د هغه زيور زکات واجب دی کوم زيور چې ددې په ملک کې وي، خو که چېرې زيور د خاوند ملکيت وي او ښځه يې يواځې کاروي (استعمالوي) نو په دغه صورت کې به خاوند زکات ورکوي او پر ميرمن باندې زکات فرض نه دی.

## د ورکولو سره سره مالک جوړول هم ضروري دي

پوښتنه: ۳: زيات شمير مالدار خلك سره ددې چې ددوی په سيمو کې په سلهاووناداره خلك موجود وي خو بيا هم دوی يواځې په (برادري انجمن) کې مال لگوي او وروسته هغه د قبرستان په مځکه، شادي هال او داسې نورو کې د تمليك د حيلې په مرسته کاروي او نادارو خلکو ته زکات نه رسېږي. آيا دغه طريقه صحيح ده؟

جواب: مخکې مې هم په دې هکله جواب وړاندې کړی چې کوم غريب سړی د نصاب څښتن نه وي، هغه ته به زکات په دې ډول ورکول کيږي چې غريب به د هغه مالک جوړوي

چيري چې هم تملیک نه وي نو هغه د زکات مصرف نه کڼل کيږي لکه تعمير ودانول، يا د قبرستان مځکه اخيستل او وقف کول، يا د مسجد لپاره اخيستل او داسي نور. او په عام ډول چې د تملیک کومه حيله کارول کيږي چې يو غريب سړي ته زکات ورکول سي او هغه ته وويل سي چې په فلان کار کي يې خرڅ کړه او غريب سړي هم په دې پوهيږي چې دا هسي يوه تماشه ده او په حقيقت کي د زکات په روپوکي هيڅ اختيار نه لرم. دا يواځي يوه حيله ده او له امله يې په حکم کي څه بدلون نه راځي.

### پر اشتهار (Publicity) باندي د زکات مال لگول

پوښتنه : ۴: نن صبا زيات شمير ادارې د زکات او داسي نور عطياتو د جمع کولو لپاره زياته اندازه روپۍ پر اشتهار او اعلان (Publicity) باندي لگوي، نو د زکات مال په دې ډول خرڅول روا دي او که نه؟

جواب: پر اشتهار باندي د زکات مال لگول نه دي روا.

### د مدرسو طالبانو ته زکات ورکول

پوښتنه : ۵: د زکات لپاره تر ټولو غوره مصرف غريبان او ناداران کڼل کيږي، خو د ديني مدرسو او نورو ادارو له امله د زکات دغه مصرف تقريباً پای ته رسيدلی دی، د مدرسو والا زکات اخلي او وروسته يې د تملیک په ډول پر مسجد باندي هم لگوي او هغه غريبان خلك چې ټول کال دخپلو بچيانو دودونو مراسم او داسي نور امور د دغه زکات لپاره غنډوي

هغوی څه وکړي؟

جواب : هغه ادارو ته زکات ورکول نه دي په کار چیري چي د زکات د صحیح مصرف په پوره ډول انتظام موجود نه وي بلکه غریبانو ته باید چي زکات ورکول سي او هغوی يې مالکان وگرزول سي، او په کومه اداره کي چي نوموړی انتظام ترسترگو کيږي هلته زکات ورکول په کار دي، ځکه لکه څرنگه چي غریبان د زکات حق لري دغه ډول هغه طالبان هم د زکات حقداران گڼل کيږي چي ديني زده کړي ترسره کوي بلکه هغوی زیات حق لري ځکه چي هغوی خپل ځانونه د ديني زده کړو لپاره وقف کړي دي، نو په کومو ادارو کي چي د زکات د صحیح مصرف انتظام موجود وي هلته يې له څه ترده زکات لگول کيدلای سي، خودې ته باید چي پام وسي چي خپل خپلوان او ګاونډيان باید ترټولو مخکي سي او وروسته نورو ادارو ته زکات ورکول سي.

د زکات د نيتې د رارسيدلو سره سم له نصاب څخه د مال کميدل

پوښتنه: ٦: که چيري د زکات لپاره نيت ته ټاکل سوې وي او د هغه د رارسيدلو سره سم مال له نصاب څخه کم سي نو په دې صورت کي زکات واجب دی او که نه؟

جواب: که چيري د ټاکل سوي نيتې د رارسيدلو سره سم د نصاب په اندازه مال موجود نه وي نو په دې صورت کي زکات واجب نه گڼل کيږي.

د اړتيا څخه د زیات مال معنا

پوښتنه: ٧: د اړتيا څخه زیات مال څه معنا لري، ځکه چي د هر چا اړتيا وي جلا جلا وي؟

جواب: په کور کي د خوراک او چيښاک شيان، هغه لوښی چي کارول کيږي

داغوستلو لپاره جامې، او په کور کې دننه هغه نور اسباب آلات چې کارول کېږي دغه ټول د اړتیا وړ شیان ګڼل کېږي. او د هر سړي د اړتیا وړ شیان په جلا جلا ډول وي، ځینې خلک داسې وي چې زیاته اندازه میلمانه د هغه کورته راځي نو په نتیجه کې یې سامان آلات هم زیات وي، او ځینې خلک بیا داسې نه وي.

په هر صورت! هغه شیان چې هیڅکله یې دکارولو نوبت نه راځي هغه د اړتیا وړ شیان نه دي.

### تلویزون (T.V) له اړتیا څخه بهر شی دی

پوښتنه: ۸: تلویزون له اړتیا څخه بهر شی ګڼل کېږي او که نه؟

جواب: هو یقیناً تلویزون له اړتیا څخه بهر ګڼل کېږي.

### پرو دانیو باندي د زکات لگولو حکم

پوښتنه: ۹: که چیرې څوک وغواړي چې د هسپتال یا د مدرسې پرو دانیو باندي د زکات مال ولګوي نو صحیح طریقه یې کومه ده؟

جواب: په حقیقت کې د زکات مال پرو دانیو باندي نه سي لګول کیدلای، او نن سبا چې کومه د تمليك حيله ترسره کېږي دا رنگه حيله په هيڅ ډول هم د اعتبار وړ نه ده.

خودا امکان سته چې د کومو خلکو لپاره ودانې کېږي په صحیح ډول دي هغوی ته د زکات مال ورکول سي او هغوی دي یې مالکان وګرځول سي او هغوی په دې پوهیږي چې دغه مال زموږ لپاره او زموږ په مصرف کې کارول کېږي، او وروسته هغوی دغه مال په خپله خوښه سره پخپله د ودانۍ لپاره وکاروي نو دغه صورت صحیح دی.

### د زکات په توګه ډوډۍ ورکول

پوښتنه: ۱۰: د زکات په ډول ډوډۍ پخول او ورکول صحیح دي او که نه؟

مکتبه حقانیه مسجد کوڅه بوغره دروځمن

جواب: دودۍ پخول او په دې ډول د زکات مستحقینو ته ورکول چې هغوی یې مالکان وګرزول سي صحیح دی.

### د زکات په توګه کتابونه ورکول

پوښتنه: ۱۱: د کتابونو په اشاعت کې د زکات مال کارول کیدلای سي او که نه؟

جواب: د کتابونو په اشاعت کې د زکات مال نه سي کارول کیدلای، خو کتابونه د زکات مستحقینو ته په دې ډول ورکول چې هغوی یې مالکان وګرزول سي صحیح دی.

### د سوداګریز مال د نرخ تعینول

پوښتنه: ۱۲: که چیرې دیو سوداګریز مال نرخ پوره معلوم (Confirm) نه وي او هغه مال

عام ډول په بازار کې نه پلورل کېږي، او د دغه مال نرخ د تخمین له مخې وټاکل سي او پر هغه باندې مخصوصه ګټه کښېښوول سي او دا وغوښتل سي چې هغه وپلورل سي خو هغه مال تراوسه پلورل سوې نه وي بلکه د پلورلو امکان وي، نو نرخ به یې څه ډول متعینېږي؟

جواب: د سوداګریز مال د نرخ تعینول د تجربې سره اړه لري، د انصاف او احتیاط سره سره دي تخمیني نرخ وټاکل سي او د هغه د حساب له مخې دي زکات ادا کړل سي.

### سوداګریز مال په زکات کې ورکول

پوښتنه: ۱۳: زموږ سره سوداګریز مال موجودوي او نه پلورل کېږي نو دغه مال مونږ د زکات په توګه مستحق ته ورکولای سو او که نه؟

جواب: هو! پر کوم شي چې زکات عائد وي هغه شی پخپله هم د زکات په توګه ورکول کیدلای سي، د سوداګرۍ په سامان کې دا ضروري نه ده چې روپی به په زکات کې



ورکول کيږي بلکه د سوداګرۍ په کوم سامان کې چې زکات واجب وي د هغه سامان څه برخه هم د زکات په توګه ورکول کيدلای سي، او که چیرې هغه سامان په عامه کچه نه کارول کيږي او داګمان وي چې غریب او فقیر له هغه څخه څه ګټه نه سي ترلاسه کولای نو په دغه صورت کې دي د انصاف له مخې تخمین او اندازه ولګول سي او چې څومره نرخ یې درلودی د هغه زکات دي ادا کړل سي.

### پروارد (Import) سوي مال باندې زکات

پوښتنه: ۱۴: مونږ له بهر څخه سوداګریز مال اخیستی وي خو ترلاسه کړی مونه وي، نو د دغه مال نرخ به د کوم حساب له مخې لګول کيږي؟

جواب: په دې اړه قاعده داده چې که چیرې هغه سامان ستاسو ترملکیت لاندې راغلی وي که څه هم ترلاسه سوی نه وي د هغه سامان نرخ به لګول کيږي، خو که چیرې هغه سامان ترملکیت لاندې نه وي راغلی نو په دغه صورت کې یواځې پر هغو روپو باندې زکات واجب دی څومره روپی چې په خریداري کې لګول سوي وي. د مثال په ډول فرض کړئ که چیرې تاسو سامان وارد (Import) کړی وي او ستاسو ترملکیت لاندې راغلی وي نو که څه هم هغه سامان په لاره کې وي او ستاسو لاس ته نه وي رسیدلی نو د دغه سامان نرخ به ولګول سي او زکات به ادا کړل سي.

خو که چیرې هغه سامان ستاسو ترملکیت لاندې نه وي راغلی یعنې سودا نه وي تکمیل سوي نو په دې صورت کې پر مال باندې زکات واجب نه دی بلکه پر هغو روپو باندې زکات واجب دی څومره روپی چې د مال په خریداري کې لګول سوي دي.

له شمسي نيټې څخه به قمري نيټې ته بدلون څرنگه کيږي؟

پوښتنه: ۱۵: له پيل څخه د شمسي نيټې د حساب له مخي زکات ادا کوم او اوس به د قمري نيټې تعين څه ډول کوم؟

جواب: د راتلونکي لپاره تاسو د قمري نيټې تعين وکړئ، او تر اوسه پوري چي تاسو د شمسي نيټې د حساب له مخي زکات ادا کړي دي په هغه کي هرگال تقريباً د څو ورځو توپير راځي نو د هغه د تلافي لپاره تاسو د شمسي کال لپاره د (2.60) حساب وکړئ او کوم توپير چي راوړي د هغه نور زکات ادا کيږي.

پر خالص سرو زرو باندې زکات دی

پوښتنه: ۱۶: د سرو زرو په زيورگي د کوټ او غميو نرخ او وزن شامل وي، نو آيا د زيور پرټول وزن باندې زکات واجب دی او که به د کوټ وزن او د هغه نرخ په جلا ډول ترسره کيږي؟

جواب: د زکات ادا کولو پر مهال په زيورگي د موجودو غميو نرخ او کوټ جلا کيږي او يوازي د خالص سرو زرو زکات ادا کيږي.

مجاهدينو ته زکات ورکول

پوښتنه: ۱۷: د کفارو په مقابله کي جهاد کونکو ته زکات ورکول کيدلای سي او که نه؟  
جواب: هو! ورکول کيدلای سي چي هغوی په جهاد کي بوخت وي ځکه چي مجاهدين هم د زکات مصرف گڼل کيږي.

## په لږ لږ ډول زکات ورکول

پوښتنه: ۱۸: ځینې سوداګر زکات په یو ځل نه ادا کول بلکه د زکات مال په قابل ادا کھاته کې درج کړي او وروسته په لږ لږ ډول زکات ادا کوي، او په پوره ډول د زکات داد اګولو تر نېټې پورې هغه د زکات مال په کاروبار کې لګول سوی وي، آیا دغه صورت روا دی؟

جواب: په لږ لږ ډول زکات ادا کول روا دي، خو دا کوښښ باید وسي چې څومره ژر وي زکات ادا کول ښه دي.

## له یوه څخه پر زیات موټر باندي زکات

پوښتنه: ۱۹: که چیرې څوک له یوه موټر څخه زیات لري نو پر هغه باندي زکات سته او که نه؟

جواب: که چیرې څوک له یوه موټر څخه زیات لري او کارول کېږي نو زکات نه سته او که یې چیرې د پلورلو په نیت اخیستي وي نو په دې صورت کې زکات واجب دی.

## د کرایې پر مکان باندي زکات

پوښتنه: ۲۰: کوم مکان چې په کرایه ورکړل سوی وي پر هغه باندي زکات سته او که نه؟

جواب: کوم مکان چې په کرایه باندي ورکړل سوی وي پر هغه باندي زکات واجب نه دی خو کومه کرایه چې لاس ته راوړل کېږي هغه په نغد مال کې شامل ګڼل کېږي او د کال د پای ته رسیدلو سره سم که چیرې نصاب پوره وي نو بیا په دغه صورت کې زکات واجب دی.

## د کرایې پر مکان باندي زکات

پوښتنه: ۲۰: کوم مکان چي په کرایه ورکړل سوی وي پر هغه باندي زکات سته او که نه؟  
 جواب: کوم مکان چي په کرایه باندي ورکړل سوی وي پر هغه باندي زکات واجب نه دی  
 خو کومه کرایه چي لاس ته راوړل کيږي هغه په نغدمال کي شامل گڼل کيږي او دکال د پای  
 ته رسيدلو سره سم که چيري نصاب پوره وي نو په دغه صورت کي زکات واجب دی.

## د پور غوښتونکي ته زکات ورکول

پوښتنه: ۲۱: که چيري څوک د پور غوښتنه کوي او دا احتمال موجود وي چي دئ پور بيرته  
 نه ورکوي نو که چيري هغه ته په دې ډول پور ورکول سي چي په زړه کي يې د زکات نيت  
 وسي او په ښکاره پور ياد کړي نو زکات ادا کيږي او که نه؟  
 جواب: هو! زکات ادا کيږي خو په دې شرط چي په پيل کي د مال ورکولو پر مهال د زکات  
 نيت وسي او دا نيت هم وي چي که چيري بيرته راوړل سي نو نه به اخيستل کيږي نو په  
 دې ډول زکات ادا کيږي.

## که چيري بانک پر صحيح مصرف باندي زکات نه ولگوي؟

پوښتنه: ۲۲: لکه تاسو چي وفرمايل چي که چيري بانک زکات بيل کړي نو زکات ادا کيږي  
 خومونږ په دې نه يو خبر چي هغه يې پر صحيح مصرف باندي لگوي او که نه؟ نو که چيري  
 بانک پر صحيح مصرف باندي زکات نه ولگوي نو آيا زموږ زکات ادا کيږي او که نه؟ او زموږ  
 پر زمه خو به زکات نه پاته کيږي؟

جواب: حکومت چي کوم زکات وصولوي نو د وصولولو سره سم زکات ادا کيږي او

دا د حکومت فریضه ده چې هغه پر صحیح مصرف باندې ولگوي، که چیرې حکومت هغه پر صحیح مصرف باندې ولگوي نو دده ذمه داري پای ته رسیږي او که بې نه ولگوي نو حکومت کنهگار دی خو زکات ادا کړي.

## د زکات د نیتې د بدلولو حکم

پوښتنه: ۲۳: که چیرې څوک وغواړي چې د خپل زکات نیته بدله کړي نو هغه دا څرنگه کولای سي او که نه؟

جواب: لکه مخکې چې یادونه وسوه د هر چا د زکات نیته هغه ده په کومه نیته چې هغه د لومړي ځل لپاره د نصاب څښتن جوړ سي، خو کله چې یوه نیته وټاکل سي نو په راتلونکي کي هغه نیته پر ځای ساتل په کار دي او بدلول بې صحیح نه دي.

## د احتیاطي صندوق (پراوېډنټ فنډ)

### څخه د اخیستل سوي پور حکم

پوښتنه: ۲۴: که چیرې یو چا د کمپنۍ څخه د خپل احتیاطي صندوق (پراوېډنټ فنډ) څخه پور اخیستی وي نو دغه پور کنل کړي او که نه؟

جواب: که چیرې یو چا د خپل احتیاطي صندوق څخه پور اخیستی وي نو هغه دده خپل مال کنل کړي، له همدې امله دغه پور د مجموعي مال څخه د پور په ډول نه استثنا کړي.

## د زکات ادا کولو لپاره نیت ضروري دی

پوښتنه: ۲۵: ما خپل نوکر ته د هغه د واده د مراسمو د سرته رسولو لپاره ۲۵ زره روپۍ ورکړې او داسې ورته وویل چې په دغه کې لس زره روپۍ ستاسو دي او پاته ۱۵ زره روپۍ که څه هم د زکات وي خو په هکله یې زما فکر دا وو چې دده څخه د اخیستلو وروسته به یې بل چاته په زکات کې ورکوم، زما دغه فیصله صحیح ده او که نه؟

جواب: هو! که چیرې په پیل کې نیت دا وو چې لس زره روپۍ د زکات په توګه دي او پاته دپور په توګه دي نو په دې کې څه خبره نه سته، لس زره روپۍ د زکات په توګه ادا کېږي او پاته ۱۵ زره روپۍ د زکات په توګه ترهغو نه ادا کېږي ترڅو چې وصول نه سي او ددوهم ځل لپاره د زکات په نیت ادا نه سي، او کله چې دا رنگه ترسره سي نو بیا ادا کېږي.

## خپل نوکر ته زکات ورکول

پوښتنه: ۲۶: آیا خپل نوکر ته زکات ورکول کېدلای سي؟ او آیا دا ضروري ده چې هغه به د نصاب څښتن نه وي؟

جواب: نوکروې او که بل څوک، چاته چې هم زکات ورکول کېږي ددې شرط له مخې به ورکول کېږي چې هغه به د نصاب څښتن نه وي او دچا چې نصاب پوره وي هغه ته زکات نه سي ورکول کېدلای که څه هم نوکر وي، خو نوکر ته ورکول سوی زکات دي په اجرت کې هېڅکله هم نه لګول کېږي او څه مهال که نوکر د اجرت د زیاتوالي غوښتنه وکړه نو پردې اساس به دده څخه زیاتوالی نه منع کېږي چې ده ته زکات ورکول کېږي، یعنې زکات دده پر معاش او تنخواه باندې څه اغیز نه کوي.

## طالبانو ته د وظيفې په توګه زکات ورکول

پوښتنه: ۲۷: په مدرسو کې طالب ته د خوراک د وظيفې په ډول مثلاً پنځه سوه روپۍ د زکات د مال څخه ورکول کېږي او وروسته د مدرسو انتظاميه د فیس په توګه له طالب څخه ترلاسه کوي نو په دې ډول سره زکات ادا کېږي او که نه؟

جواب: هو زکات ادا کېږي او په دارنگه عمل ترسره کولو کې څه حرج نه سته.

## د حصو (Shares) پر کلني عوائد باندي زکات

پوښتنه: ۲۸: د حصو پر کلني عوائد باندي زکات واجب دی او که نه؟

جواب: کومې نغدي روپۍ چې د زکات د نيتې درار سیدلو سره سم موجودي وي پرهغه باندي زکات واجب دی، په هره ذریعه چې دغه نغدي روپۍ راغلي وي، د حصو کلني عوائد وي.

## د حصو (Shares) کوم نرخ معتبر دی؟

پوښتنه: ۲۹: که چیرې حصې د پلورلو په نیت واخیستل سي خو په بازار کې په زیاته کچه د نرخ د تیتیدلو له امله هغه نه وپلورل سي، نو د زکات د نيتې درار سیدلو سره سم به د حصو زکات د مارکیټ د نرخ له مخې ورکول کېږي او که د خریداری د نرخ له مخې ورکول کېږي؟

جواب: د مارکیټ د نرخ یعنی بازاری نرخ له مخې به زکات ورکول کېږي برابره خبره ده په مارکیټ کې نرخ جګ سوی وي او که تیت سوی وي.

## دارتيا څخه د زيات سامان د شتون سره سره زکات ورکول

پوښتنه: ۳۰: که چيري د يو کس په کور کي په ښکاره ډول دارتيا وړ ټول شيان تلویزون، وي سي آر او داسي نور موجود وي او سره ددې د علاج لپاره يا د بچيانو د تعليم او تربیې او د واده لپاره روپو ته اړتيا لري خو د شرم له امله د عامو خلکو پر مخ لاس نه سي غځولی نو دغه رنگه کس ته زکات ورکول کيدلای سي؟

جواب: که چيري يو کس واقعه د نوموړو کارونو لپاره روپو ته اړوي نو د هر څه مخکي دي تلویزون او وي سي آر وپلوري او روپی دي ترلاسه کړي.

نو کله چي دغه ډول شيان وپلوري او دارتيا څخه بهر شيان دده سره نه سي پاته نو بيا دغه رنگه مستحق کس ته زکات ورکول کيدلای سي او که يې داسي ونه کړل نو بيا زکات نه سي ورکول کيدلای.

دوهمه نکته داده چي د کوم کس په ملکيت کي تلویزون او وي سي آر موجود وي هغه ته زکات نه سي ورکول کيدلای خو که چيري دده ميرمن يا بالغ اولاد د نصاب خښتن نه وي او د زکات مستحق وي نو هغه ته زکات ورکول کيدلای سي.

## ناروغ ته د زکات له مال څخه درمل ورکول

پوښتنه: ۳۱: کوم داسي ناروغ چي غريب وي او سپد نه وي، هغه ته يودا کتر د زکات د مال څخه درمل ورکولای سي او که نه؟

جواب: دا رنگه ناروغ ته د زکات د مال څخه درمل ورکول کيدلای سي.



## د وړو جینکو پر زیور باندي زکات

پوښتنه: ۳۲: ځیني وخت مور او پلار خپلو وړو لوڼو ته زیور جوړوي او د هغو وړو جینکیو لپاره د معاش څه ذریعه هم نه وي خو بیا هم د دغه زیور مالکاني وي، نو هغه جینکی به د دغه زیور زکات په څه ډول ادا کوي؟

جواب: که چیري جینکی نابالغي وي او مور او پلار هغه زیور ددوی په ملکیت کي ورکړي وي په دې ډول چي زیور به ددوی څخه نه اخیستل کيږي او نه به بل چاته ورکول کيږي نو په دغه صورت کي پر دغه زیور باندي زکات نه سته، ځکه چي پر نابالغ باندي زکات واجب نه دی.

خو که چیري جینکی بالغی وي او مور او پلار هغه زیور ددوی په ملکیت کي ورکړي وي نو په دغه صورت کي خپله پر دغه جینکی باندي د زیور زکات فرض دی.

که چیري دهغوی د معاش ذریعه نه وي نو بیادي مور او پلار ددوی له لوري ددوی په اجازه سره زکات ادا کړي، او که چیري دا امکان نه لري نو زیور دي وپلوري او زکات دی ادا کړي.

## آیا زیور به پلورل کيږي او زکات به ادا کيږي؟

پوښتنه: ۳۳: که چیري په دې ډول هرکال زیور پلورل کيږي او زکات ادا کيږي نو یو وخت داسي راځي چي ټول زیور به پای ته ورسيږي؟

جواب: ټول زیور پای ته نه رسيږي بلکه د دوه پنځوس نیمو ټولو سپینو زرو له اندازې څخه کم سي نو د زکات نصاب پای ته رسيږي او زکات نه واجبېږي.

## د زكات د نيټې درارسيدلو سره به حتماً حساب كيږي

پوښتنه: ۳۴: يو كس ته د واده پر مهال زيات شمير سوغاتونه ورسېږي او په نتيجه كي يې هغه د نصاب خښتن جوړ سي، كه چيري راتلونكي كال هم د نصاب خښتن وي نو د همدغه نيټې درارسيدلو سره سم زكات واجبېږي.

اوس كه چيري د دغه راتلونكي نيټه راوړسېږي خو د رمضان د مياشتې رارسيدلو ته پنځه مياشتې پاته وي، نو د رمضان درارسيدلو سره به د يو كال او پنځو مياشتو زكات ادا كوي او كه به كومه بله طريقه خپلوي؟

جواب: داسي دي و كړي چي په كومه نيټه باندي كال پوره سي نو پر هغه نيټه باندي دي د زكات حساب ولگوي چي زما پر زمه باندي دومره اندازه زكات واجب دي، او وروسته دي د اړتيا سره سم زكات ادا كوي.

كه چيري رمضان ته د رارسيدلو پوري مناسب مصرف پيدانه سي نو كوم زكات چي پاته دي هغه دي په رمضان كي ادا كړل سي.

خو كه چيري په فوري ډول مصرف موجود وي او اړكس موجود وي نو بيا به هيڅكله تر رمضان پوري زكات نه وروسته كيږي. په هر صورت كي انشاء الله اړكس ته په ژر ور كولو كي زيات ثواب دي.

## د سر قلفي پر روپو باندي د زكات حكم

پوښتنه: ۳۵: يو چا د سر قلفي له مخي مكان واخيستي او بيا يې هغه په كرايه باندي

ورکړي، نو زکات به یې څرنگه ادا کېږي؟

جواب: د سرقلفي له مخی مکان نه اخیستل کېږي، بلکه په کرایه باندي اخیستل کېږي، د شرعي له مخي ددغه حکم دادی چي سرقلفي داسي شی دی چي د زکات قابل نه گړزي بلکه کوم مکان چي په کرایه باندي ورکول سوی وي او د کرایې په توگه چي کومي روپی لاس ته راوړل کېږي او د آمدن په شکل کي هغه جمع کېږي نو د کال په وروستی کي چي د زکات د نیتې د رارسیدلو سره سم کومي روپی پاته وي پر هغه باندي زکات واجب دی. په اصل کي پر ده باندي دا واجبه ده چي هغه روپی کراه دار ته ورکړي، که څه هم کرایه زیاتئ کوي.

د گډول له مخي پر پلورل سوي ودانی باندي زکات

پوښتنه: ۳۶: که چیري یو کس د گډول له مخي ودانی پلورلې وي، نو پر دغه باندي زکات سته او که نه؟

جواب: که چیري یوه ودانی د گډول له مخي وپلورل سي او یا هم په بله ذریعه سره وپلورل سي او نغدي روپی لاس ته راسي نو هغه حکم به په دې ډول جاري کېږي کوم حکم چي د نغدو روپیو دی، یعنی د کال په وروستی کي د زکات د نیتې د رارسیدلو سره سم چي څومره اندازه روپی پاته وي پر هغه باندي زکات واجب دی.

چي د کوم پور د تر لاسه کولو امید نه وي د هغه حکم

پوښتنه: ۳۷: یو کس خپل مال د پور په ډول پلورلی وي او مقابل لور دده پور نه ورکوي نو ددغه د زکات څه حکم دی؟

جواب: په دې هکله هم دوه صورتونه دي. یو دا چی

پور اخیستونکي په پرله پسې ډول دا وایي چې ادا کوم یې، خو نه یې ادا کوي، دوهم دا چې هغه د پور د بیرته ورکولو څخه منکر او ناکاروي یا هم هغه کس غائب سي او یا هم مړ سي، نو په دغو صورتونو کې د زکات حکم په څه ډول دی؟

جواب: په دغه صورت کې زکات واجب نه دی، خو که چیرې یوکس دا وایي چې زه پور ادا کوم، په ښکاره دا څرگندېږي چې هغه د نیک نیتی له مخې دا وینا کوي، او که څه هم هغه مهال زمینه نه وي مساعده خو څه مهال چې زمینه مساعده سي نو واقعي یې ورکوي نو په دغه صورت کې پر دغه پور باندي زکات واجب دی، او زکات به ایستل کېږي. خو پر دغه پور باندي په فوري ډول د زکات ادا کول واجب نه دی، چې کله پور ترلاسه سي بیا به زکات ادا کوي، نو کله چې پور ترلاسه سي د هغو تیرو سویو کلونو زکات به ادا کېږي په کومو کلونو کې چې پور نه وو ترلاسه سوی او په نتیجه کې یې زکات هم نه وو ادا سوی.

والله اعلم بالصواب

# بسم الله الرحمن الرحيم

## په یو ځل د ورکړل سوودرو

## طلاقونو شرعي حکم

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله واصحابه اجمعين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين.

### دوې مسئلې

که چیرې یو څوک خپلې میرمنې ته په یوه ناسته (مجلس) کې یا په یوه کلمه سره درې طلاقونه ورکړي نو په دې هکله شرعاً دوې مسئلې باید تر پام لاندې ونيول سي. لومړۍ مسئله داده چې په یوه مجلس کې یا په یوه جمله کې په یو ځل درې طلاقونه ورکول روا دی او که نه؟ دوهمه مسئله داده چې نوموړي طلاقونه درې طلاقونه ګڼل کېږي او که یو طلاق ګڼل کېږي؟

### په یو ځل درې طلاقونه ورکول روا دي

په دې هکله د امام ابو حنیفې او امام مالک نظر دادی چې په یو ځل درې طلاقونه

ورکول حرام او بدعت دی، د امام احمد بن حنبل<sup>رض</sup> یو روایت هم دغه رنگه دی، او په صحابه کرامو<sup>رض</sup> کې د حضرت عمر<sup>رض</sup>، حضرت علي<sup>رض</sup>، حضرت عبدالله بن مسعود<sup>رض</sup>، حضرت عبدالله بن عباس<sup>رض</sup> او حضرت عبدالله بن عمر<sup>رض</sup> څخه هم دا رنگه نقل سوی دي. امام شافعي<sup>رض</sup> فرمایي چې دغه فعل حرام خوندی خو دومره خبره ده چې مستحب کار دادی چې په یو طهر کې درې طلاقونه جمع نه کړل سي. (المهذب للشيرازي ج: ۲ ص: ۷۹)

د امام ابو ثور<sup>رض</sup> او امام داؤد<sup>رض</sup> مسلك هم پدې ډول دی او د امام احمد<sup>رض</sup> یو روایت هم په دې ډول دی کوم چې امام خرقی<sup>رض</sup> خپل کړی دی.

په صحابه کرامو<sup>رض</sup> کې د حضرت حسن بن علي<sup>رض</sup> او حضرت عبدالرحمن بن عوف<sup>رض</sup> څخه هم دا رنگه نقل سوی دی، او د امام شعبي<sup>رض</sup> قول هم پ دې ډول دی (المغنی لابن قدامة: ۷: ۱۰۲)

امام شافعي<sup>رض</sup> د حضرت عویمر عجلاني<sup>رض</sup> په واقعه سره استدلال کوي، لکه څرنگه چې په بخاري کې دی:

(فلما فرغا) یعنی من اللعان) قال عویمر رضي الله عنه: كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فطلقها ثلاثا)

”یعني کله چې خاوند او میرمن دواړه د ”لعان“ څخه فارغ سول نو حضرت عویمر عجلاني<sup>رض</sup> عرض وکړی چې ای د الله رسوله! که چیرې اوس هم زه دا دخپل ځان سره وساتم نو گواکې ما پردې باندي د زنا دروغجن او ناسم تهمت لگولی دی، په دې ډول یې خپلې میرمنې ته هغه مهال درې طلاقونه ورکړل“

د مسند احمد په روایت کې په لاندې ډول الفاظ دي:

(ظلمتها ان امسكتها هي الطلاق، وهي الطلاق، وهي الطلاق) (نیل الاوطار ج: ۶ ص: ۱۰۱)

”یعني که چیرې (دلعيان څخه وروسته هم) زه داپه نکاح کې وساتم نو پردې باندي دغه زما ظلم

دی نو دا طلاقه ده، دا طلاقه ده، دا طلاقه ده.“

نبي اکرم ﷺ د دغو کلمو په اوریدلو سره بیا هم څه نکړ نه و فرمایي چي په یوه مجلس کي درې طلاقونه ولي جمع کړل سول، د دوی ﷺ دغه سبکوت د دې خبرې دلیل دی چي په یوه مجلس کي درې طلاقونه ورکول حرام نه دی.

امام ابوحنيفه او امام مالک د سنن نسائي په يو روايت سره دليل نيسي کوم چي د

محمود بن لبید څخه روايت سوی دی:

(اخبِر رسول الله ﷺ عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعا، فقام غضبان ثم قال: ايلعب بكتاب الله وانا بين اظهركم؟ حتى قام رجل وقال: يا رسول الله الا اقتله؟)

(نسائي: ج: ۲: ص: ۸۲)

”يعني نبي اکرم ﷺ ته دا خبر ورکول سو چي يوکس خپلي ميرمني ته په يو ځل درې طلاقونه ورکړي دي نو دوی ﷺ په غصه سو او وېي فرمايل: د خدای ج په کتاب سره لوبې ترسره کيږي او حال دادی چي زه په تاسو کي موجود یم؟ يو صاحب ولاړ سو او وېي ويل چي ای د الله رسوله! زه هغه قتل کړم؟“

ددغه روايت سند صحيح دی لکه څرنگه چي په ”الجواهر النقي“ کي دي، او ابن کثير فرمايي چي ددغه روايت سند جيد دی لکه څرنگه چي په ”نيل الاوطار“ کي دي او حافظ ابن حجر فرمايي چي (رجالہ ثقات).

(فتح الباری: ج: ۹: ص: ۳۱۰)

خو دومره خبره سته چي محمود بن لبید د نبي اکرم ﷺ په زمانه کي پیدا سوی دی خو د نبي اکرم ﷺ څخه يې سماع ثابت نه ده، که څه هم ځينو حضراتو د ليدلو او رؤيت له امله دی صحابي گنلې دی. امام احمد په مسند احمد کي دده د ژوند حالات ليکلي دي او دده څخه روايت سوي څو حديثونه يې هم ذکر کړي دي، خو په هغه کي هيڅ يو داسي لفظ نه ترسترگر کيږي چي د هغه څخه د سماع صراحت معلومېږي.

د احقر نظر دادی چي دغه روایت له زیات څخه زیات ”مرسل صحابي“ گڼل کیږي، او زمونږ او د شافعیانو پر دې خبره باندي اتفاق دی چي ”مرسل صحابي“ حجت دی. نو ددغه روایت په صحت کي څه خبره نه سته.

حنفیان د سعید بن منصور د یو بل روایت څخه هم استدلال کوي چي:  
(عن انس ان عمر کان اذا اتی برجل طلق امرأته ثلاثاً اوجع ظهره)

(لکړه الحافظ فی الفتح: ج: ۹: ص: ۳۱۵ وقال سنده صحيح)

”يعني حضرت انس<sup>رض</sup> فرمایي چي حضرت عمر<sup>رض</sup> ته به کله هم داسي سرخ راوستل سو چي خپلي بشی ته به یې دری طلاقونه ورکړي وه نو دوی<sup>رض</sup> به هغه پر شاپاندي په درو واهه“ ددې څخه پرته چي کوم روایتونه ددرو طلاقونو د وقوع په هکله مخکي راځي په هغو روایتونو کي زیاتره د حنفیانو د هغه مسلک تائید کوي چي په یو مجلس کي دری طلاقونه جمع کول نه دي روا.

او په احکام القرآن کي امام جصاص<sup>رض</sup> د عویمر عجلاني د واقعي څخه جواب ورکړی دی او فرمایي چي:

”په دغه روایت سره د امام شافعي<sup>رض</sup> استدلال صحیح نه دی، ځکه چي ددوی مسلک په دې ډول دی چي د بشی د لعان څخه وروسته خاوند او میرمن یو له بل څخه پخپله جلا کیږي.

نو هغه بشی پخوالا بائنه گرزیدلې ده او پر هغه باندي طلاق نه دی واقع سوی. نو کوم طلاق چي نه واقع سوی دی او نه یې هم حکم ثابت دی نو پر دغه ډول طلاق باندي به نبي ﷺ څرنګه نکیر و فرمایي؟

خو یو اشکال پاته دی او هغه دا چي د حنفیانو له لوري به ددغه روایت جواب څه وي؟ په دې هکله د اجواب ورکول سوی دی چي کیدلای سي دغه واقعه دي دهغه مهال وي



چې په یو طهر کې درې طلاقونه ورکول ممنوع نه وه او د عدې د رعایت سره طلاق ورکول مسنون نه گڼل کېدی.

له همدې امله نبی اکرم ﷺ څه نکیر نه وفرمایي. او دا امکان هم سته چې د طلاق څخه پرته د فرقت او جلاوالي لپاره یو بل لامل هم موجود وو یعنې لعان.

نوله همدې امله نبی اکرم ﷺ په یوځل د درو طلاقونو پر جمع کولو باندې نکیر نه وفرمایي.

(احکام القرآن للجصاص: ج: ۱، ص: ۱۵۴)

### آیا درې طلاقونه یو گڼل کېږي؟

دوهمه مسئله داده چې که چیرې یوکس په یو مجلس کې یا په یوه جمله کې خپلې میرمنې ته درې طلاقونه ورکړي نو درې واړه واقع کېږي او که نه؟ ددې مسئلې په هکله درې مذهبونه وجود لري.

لومړئ مذهب د څلورو امامانو او جمهورو علماوو دی هغوی که سلف وي او که خلف وي، هغه دا چې درې واړه طلاقونه واقع کېږي او بنځه مغلظه کړزي او د شرعي حلالې څخه پرته د خپل خاوند لپاره نه ده حلاله.

په صحابه کرامو کې د حضرت عبدالله بن عباس<sup>رض</sup>، حضرت ابو هريرة<sup>رض</sup> حضرت عبدالله بن عمر<sup>رض</sup>، حضرت عبدالله بن عمرو<sup>رض</sup>، حضرت عبدالله بن مسعود<sup>رض</sup> او د حضرت انس<sup>رض</sup> څخه دا ډول نقل سوی دي. دغه رنگه د تابعینو او په وروستو علماوو کې د زیاترو علماوو موقف دا ډول دی.

(المغنی لابن قدامة: ج: ۷، ص: ۱۰۴)

له دې څخه پرته د حضرت عمر<sup>رض</sup>، حضرت عثمان<sup>رض</sup>، حضرت علي<sup>رض</sup>، حضرت حسن بن علي<sup>رض</sup> او حضرت عباد بن صامت<sup>رض</sup> څخه هم دغه رنگه وینا نقل سوې ده.

دوهم مذهب دادی چي په دغه ډول طلاق ورکولو سره هيڅ ډول طلاق نه واقع کيږي.

نوموړی مسلک د جعفریه شيعه گانو دی

(کما جزم به الحلّی الشيعی فی شرائع الاسلام: ج ۲ ص ۵۷)

او امام نووي د حجاج بن ارطاة، ابن مقاتل او محمد بن اسحاق څخه هم دغه رنگه نقل

کړی دي.

دریم مذهب د اهل ظاهر او علامه ابن تیمیّه او علامه ابن قیم دی.

هغه دا چي په دغه صورت کي يواځي يو طلاق رجعي واقع کيږي.

علامه ابن قدامة د حضرت عطاء، طاؤس، سعيد بن جبیر، ابو الشعثاء او عمرو بن دينار

مسلک هم په دې ډول نقل کړی دی. خو د حضرت عطاء او حضرت طاؤس لوري ته

نوموړی نسبت دا اعتبار ور نه گڼل کيږي، ځکه چي د طاؤس قول حسين بن علي الكرابيسي

په "ادب القضاء" کي په لاندې ډول نقل کړی دی.

(اخبرنا علي بن عبدالله (وهو ابن المديني) عن عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاؤس،

عن طاؤس انه قال: من حدثك عن طاؤس انه كان يروي طلاق الثلاث واحدة كذبه)

"يعني حضرت طاؤس خپل زوی ته وويل چي کوم څوک دا ووايي چي طاؤس درې طلاقه

يو گڼي نو د هغه دينا تکذيب وکړه"

او د حضرت عطاء په هکله علامه ابن عباس<sup>رض</sup> يقول: طلاق البكر الثلاث واحدة، قال: لا،

بلغنى ذلك عنه) (الاشفاق على احكام الطلاق للعلامة الكوثري: ۲۳ مطبع مجلة الاسلام مصر)

اهل ظاهر د عبدالله بن عباس<sup>رض</sup> په لاندې حديث سره استدلال کوي:

(عن ابن عباس قال: كان الطلاق على عهد رسول الله وابي بكر وسنتين من خلافة

عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: ان الناس قد استعجلوا في امر قد

كانت لهم فيه اناة، فلو أمضيناه عليهم فامضاه عليهم) (صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث)

”يعني حضرت عبدالله بن عباس<sup>رض</sup> فرمايي چي د نبي اکرم<sup>ﷺ</sup> او د حضرت ابو بکر<sup>رض</sup> په عهد خلافت کي او د حضرت عمر<sup>رض</sup> د عهد خلافت په لومړنيو دوو کلونو کي درې طلاقونه يو طلاق گڼل کيدی، وروسته عمر بن خطاب<sup>رض</sup> وفرمايل: خلکو په هغه کار کي تلوار شروع کړه په کوم کار کي چي ددوی لپاره مهلت وو، که چيري مونږ دغه نافذ کړو نو ښه به وي دغه رنگه يې هغه نافذ کړی (چي درې طلاقونه درې گڼل کيږي).“

په دغه حديث شريف کي ابن عباس<sup>رض</sup> په واضح ډول دا څرگندونه کړې ده چي په عهد رسالت کي درې طلاقونه يو طلاق گڼل کيدی.

ددې څخه پرته اهل ظاهر د مسند احمد وغيره په يو بل روايت سره استدلال کوي چي په هغه کي د حضرت رکانه<sup>رض</sup> بن عبد يزید واقعه ذکر ده. هغه په لاندي ډول دی:

(عن عكرمة مولى ابن عباس قال: طلق ركانة بن عبد يزيد اخوالمطلب امراته ثلاثا في مجلس واحد، فحزن عليها حزنا شديدا قال: فسأله رسول الله<sup>ﷺ</sup>: كيف طلقته؟ قال: طلقته ثلاثا قال: فقال في مجلس واحد؟ قال: نعم، قال: فانما تلك واحدة فارجعها ان شئت، قال: فراجعها)

(فتاوی ابن تیمیة: ج ۲ ص ۲۳)

”يعني د حضرت ابن عباس<sup>رض</sup> آزاد سوی غلام حضرت عكرمة فرمايي چي د ”مطلب“ وروړ ”رکانه<sup>رض</sup> بن عبد يزید“ خپلي ميرمني ته په يو مجلس کي درې طلاقونه ورکړه، وروسته پر خپلي دغه کړني باندي زيات غمجن سو، راوي وايي چي نبي اکرم<sup>ﷺ</sup> دده څخه پوښتنه وکړه چي تاسو څرنگه طلاق ورکړئ؟ هغوی وويل چي درې طلاقونه مي ورکړل، نبي اکرم<sup>ﷺ</sup> وفرمايل: په يو مجلس کي؟ هغوی وويل چي هو! نبي اکرم<sup>ﷺ</sup> وفرمايل چي دا خو يو دی، که تاسو وغواړئ نور رجوع وکړی. راوي وايي چي رکانه<sup>رض</sup> رجوع وکړه.

ددو دوو روايتونو څخه پرته د اهل ظاهر لپاره بل کوم دليل نه سته.

ددو طلاقونو پر وقوع باندي د جمهورو امامانو دلائل د جمهورو سره زيات شمير داسي حديثونه موجود دي چي ددې خبري بنکارندويي کوي چي په يو مجلس کي ورکول سوي درې واړه طلاقونه واقع کيږي.

ځيني له هغو حديثونو څخه په لاندي ډول دي:

۱: (عن عائشة<sup>رض</sup> عنها ان رجلا طلق امراته ثلاثا فتزوجت مطلق فسل النبي<sup>صلى الله عليه وسلم</sup> اتحل لاول؟ قال: لا حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الاول)

(صحيح بخاري، كتاب الطلاق، باب من جوز الطلاق الثلاث)

”يعني د حضرت عائشه څخه روايت دی چي يو کس خپلي ميرمني ته درې طلاقونه ورکړه، هغه بنځی د بل سړي سره نکاح وکړه، دوهم سړي هم طلاق ورکړی نو د نبي اکرم<sup>صلى الله عليه وسلم</sup> څخه دا پوښتنه وسوه چي آيا دغه بنځه د لومړي کس لپاره حلاله ده؟ نبي اکرم<sup>صلى الله عليه وسلم</sup> وفرمايل چي نه! ترڅو پوري د لومړي خاوند رنگه دوهم خاوند هم ددې خوند نه وي څکلی، (يعني ترڅو پوري چي يې صحبت نه وي کړی).

حافظ ابن حجر<sup>رحم</sup> فرمايي چي دغه واقعه د رفاعه دميرمني د واقعي څخه جلا واقعه ده، د حافظ<sup>رحم</sup> د وينا له مخي ددغه روايت په دغو الفاظو سره چي ”فطلقها ثلاثا“ استدلال کيږي، ځکه چي نوموړي الفاظ پر دې خبره باندي دلالت کوي چي درې طلاقونه يو ځای ورکول سوي وه.

(فتح الباري: ج ۹ ص ۳۲۱)

۲: امام بخاري<sup>رحم</sup> په همدغه باب کي د حضرت عويمر عجلاني د لعان واقعه نقل کړيده چي د لعان څخه وروسته هغوی نبي اکرم<sup>صلى الله عليه وسلم</sup> ته عرض وکړی چي: (کذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها، فطلقها ثلاثا قبل ان يامر رسول الله<sup>صلى الله عليه وسلم</sup>)

(صحيح بخاري حواله بالا)

علامه کوثری<sup>رحمۃ اللہ علیہ</sup> فرمایي چې په هيڅ يو روايت کي دا يادونه نه سته چې نبي اکرم ﷺ دې پر هغه باندي نکير فرمايلي وي.

ددې څخه په واضح ډول دا څرگنده سوه چې درې واړه طلاقونه واقع سول، او خلکو هم هغه درې طلاقونه وکښل، که چيري د خلکو انگيرنه صحيح نه وه نو نبي کرم ﷺ به حتماً ددوی اصلاح فرمايلي وه او خلک به يې په غلط فهمي کي نه وه پرې ايښی.

ټول امت ددغه روايت څخه همدا ډول انگيرنه کوي، آن تردې چې علامه ابن حزم<sup>رحمۃ اللہ علیہ</sup> هم په دې ډول انگيرنه کوي او فرمايي: (انما صلقتها وهو يقدر انها امراته ولولا وقوع الثلاث مجموعة لانكر ذلك عليه)

(الاشفاق على احكام الطلاق: ص ۲۹)

۳: امام بيهقي<sup>رحمۃ اللہ علیہ</sup> په سنن کبری کي په لاندي ډول روايت راوړی دی چې:  
(عن سويد بن غفلة قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي، فلما قتل علي قالت: لتهنك الخلافة، قال: بقتل علي تظهرين الشماتة، اذهبي فانك طالق يعني ثلاثا قال: فتلفت بثيابها وقعدت حتى قصت عدتها، فبعث اليها ببقية بقيت لها من صداقها و عشرة الاف صدقة فلما جاءها الرسول قالت: متاع قليل من حبيب مفارق فلما بلغه قولها بكى ثم قال: لولا اني سمعت جدي او حدثني ابي انه سمع ضدي يقول: ايما رجل طلق امراته ثلاثا عند الاقراء او ثلاثا مبهمه لم تحل حتى تنكح زوجا غيره لراجعتها)  
(سنن كبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في امضاء الطلاق الثلاث وان كن مجموعات)

”حضرت سويد بن غفله فرمايي چې عائشه خثعميه د حضرت حسن بن علي<sup>رض</sup> په نکاح کي وه، کله چې حضرت علي<sup>رض</sup> شهيد سو نو دده ميرمني وويل چې خلافت دي مبارک سه، حضرت حسن<sup>رض</sup> و فرمايل: ته د حضرت علي پر قتل باندي خوښی ښکاره کوي؟ څه تاته درې طلاقونه دي.

راوي وايي چې هغه په پرده کي ددې تيرولو لپاره کښينستل، څه مهال چې عده پوره سوه نو حضرت حسن<sup>رض</sup> د هغې پاته پوره مهر ورولېږي او له دې څخه پرته يې لس زره درهم ورولېږل، څه مهال چې قاصد ورورسيدي نو هغې وويل چې دا خود بيل سوي ملگري له لوري څخه متاع قليل دی، کله چې تر حضرت حسن<sup>رض</sup> پوري ددغه بنځي وينا ورورسيده نو دوی وژړل او دايې وفرمايل: که چيري ما د خپل نيکه څخه دا خبره نه وه اوريدلې، يايې دا وفرمايل: که چيري زما پلار ماته دا بيان نه وو کړی چې هغوی زما د نيکه څخه دا خبره اوريدلې ده چې کوم کس خپلي ميرمني ته په درو طهرونو کي درې طلاقونه ورکړي، يا درې مبهم طلاقونه ورکړي نو هغه بنځه دده لپاره ترهغو پوري نه ده حلاله ترڅو پوري ددوهم خاوند سره نکاح نه وکړي، نو ما خپله ميرمن بيرته په نکاح کړی وه.

حافظ ابن رجب حنبلي<sup>رحمته</sup> په خپل کتاب کي ددغه حديث دراورلو وروسته فرمايي چې:  
(اسنادہ صحيح بيان مشکل الاحاديث الواردة في ان الطلاق الثلاث واحدة)

(الاشفاق على احكام الطلاق: ص ۲۴)

علامه هيتمي<sup>رحمته</sup> د طبراني<sup>رحمته</sup> په حواله سره نقل کوی چې: (و في رجاله ضعف وقد وثقوا)

(مجمع الزوائد، باب متعة الطلاق، ج: ۴ ص ۳۳۹)

۴: د سنن نسائي کوم روايت چې مخکي ذکر سو او د محمود بن لبید<sup>رض</sup> څخه يې روايت سوی وو چې يو کس خپلي ميرمني ته په يو ځل درې طلاقونه ورکړي وه، کله چې نبي اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> ته دا معلومه سوه نو زياته غصه ورغلل.

ابو بکر ابن العربي<sup>رحمته</sup> دغه روايت د ابن عباس<sup>رض</sup> د هغه حديث په کوم سره چې اهل ظاهر استدلال نيسي په مقابله کي وړاندي کوي او فرمايي:

(و يعارضه حدث محمود بن لبید، فان فيه التصريح بان الرجل طلق ثلاثا مجموعة، ولم يردده النبي<sup>صلی الله علیه و آله</sup> بل امضاه)

”يعني د حضرت محمود بن لبيد روايت د ابن عباس د روايت سره تعارض لري، ځکه چې په دغه کي د دې خبري وضاحت دى چې هغه کس خپلي ميرمني ته په يو ځل درې طلاقونه ورکړي. وه او نبي اکرم ﷺ پر هغه باندي نکړ نه و و فرمايلي بلکه علامه کوثري فرمايي چې کيدلای سي د ابن عربي په نظر کي د سنن نسائي د روايت څخه پرته کوم بل روايت وي، ځکه چې د سنن نسائي په روايت کي د دغو طلاقونو د نافذولو صراحت نه ترسترگو کيږي، او ابو بکر ابن العربي ”حافظ الحديث“ او ”واسع الرواية جدا“ دى. يا دا هم کيدلای سي چې د ابن عربي دى دا خيال وي چې که چيري نبي اکرم ﷺ هغه بلاقونه رد کړي وای نو په حديث کي به يې حتماً يادونه سوې وای، او بل لور ته د نبي اکرم ﷺ په غصه کيدل خپله د طلاق د وقوع يو ځانگړى دليل گڼل کيږي.

نو د حديث څخه چې کوم استدلال مطلوب دى د هغه لپاره دا هم بس او کافي دى. ه: طبراني د ابن عمر واقعۀ نقل کړې ده چې د حيض په حالت کي يې خپلى ميرمني ته طلاق ورکړى وو، او په اخير کي يې دا اضافه هم نقل کړې ده چې ابن عمر د نبي اکرم ﷺ څخه وپوښتل:

(يا رسول الله الو طلقها ثلاثا كان لي ان اراجعها؟ قال: اذا بانك منك وكانت معصية) ”اې د الله رسوله: که چيري ما هغه ته درې طلاقونه ورکړي وای نو بيا مي د رجوع حق درلودى؟ نبي اکرم ﷺ وفرمايل: بيا خو نو هغه ستاسو څخه بائنه گرزيدل او دغه گناه هم کيدل“.

علامه هيتمي په ”مجمع الزوائد“ کي د دغه حديث نقل کولو څخه وروسته فرمايي: (رواه الطبراني وفيه على بن سعيد الرازي، قال الدارقطني ليس بذالك وعظمه غيره وبقية رجاله ثقات)

”علامه طبراني دغه حديث نقل کړى دى، او يوراي يې ”علي بن سعيد رازي“ دى، چې

په هکله یې "دارقطني" فرمایي چې "ليس بذاك"، خو ځينو نورو حضراتو یې بیا تعظیم او توقیر کړی دی. او دده څخه پرته یې نور چال ثقه گڼل کېږي.

احقر وایي چې په "میزان الاعتدال" کې حافظ ذهبی د "علي بن سعيد الرازي" حالات په لاندینيو الفاظو سره بیان کړي دي:

(حافظ رجال جوال، قال الدارقطني: ليس بذاك، تفرد باشياء، قلت: سمع جبارة بن المغلس وعبد الاعلى بن حماد، روى عنه الطبرانى والحسن بن رشيق والناس، قال ابن يونس: كان يفهم ويحفظ)

(میزان الاعتدال: ج: ۳ ص ۱۴۱، ترجمه نمبر: ۵۸۵۰)

"يعني علي بن سعيد الرازي حافظ الحديث او ډیر سفر کونکی وو، امام دارقطني چې دده په هکله کومه ونیا کړې ده چې "ليس بذاك"، دا دهغه په تفرداتو کې یو تفرد دی، زه دا وایم چې هغوی د "جبارة بن المغلس" او "عبد الاعلى بن حماد" څخه حدیثونه روایت کړي دي، او "علامه طبرانی" او "حسن بن رشيق" او ډیرو داسي نورو دوی څخه حدیثونه روایت کړي دي، ابن یونس دده په هکله فرمایي چې دوی په حدیث پوهیږي او هغه یادوي. ددې څخه دا څرگنده سوه چې د دارقطني څخه پرته بل داسي څوک نه سته چې ددوی په هکله یې کلام کړي وي، او دارقطني هم په نرمه ژبه سره کلام کړیدی. او سره ددې حافظ ذهبی هم دده د کلام څخه خوښی نه څرگندوي.

او اسرائیل بن یونس دئ ثقه گڼلی دی، دغه رنگه حافظ ذهبی دئ حاجظ گڼلی دی، نو داسي کس نه سي رد کیدلای.

ددغه زوایت په تائید کې د صحیح مسلم یو بل روایت هم سته چې رافع روایت کړی دی: (فكان ابن عمر اذا سئل عن الرجل يطلق امراته وهي حائض يقول واما انت بلقتها فقد عصيت ربك فيما امرك به من طلاق امراتك وبانت منك)



”یعنی کله چې به د ابن عمر رض څخه د هغه کس په هکله پوښتنه وسوه چا چې به خپلې میرمن ته د حیض پر مهال طلاق ورکړی وو نو دوی به و فرمایل: که چیرې تا خپلې میرمنې ته درې طلاقونه وکړي دی نو د خپل رب د هغه حکم څخه دی سرغړونه کړې ده کوم چې یې تاته د طلاق ورکولو په هکله کړی دی، او میرمن ستا څخه جلا سوه“ - ددې څخه دا څرگندېږي چې ابن عمر رض دغه خبره د نبی اکرم صلی الله علیه و سلم څخه اوریدلې ده.

۶: امام نسائی په یو ځل د درېو طلاقونو پر وقوع باندې د فاطمه بنت قیس په واقعې سره استدلال کوی چې الفاظ یې په لاندې ډول دي:

(انه قد ارسل اليها ثلاث تطليقات قالت: فقال رسول الله صلی الله علیه و سلم: انما النفقة والسكنى للمرأة اذا كان لزوجها عليها الرجعة) نسائی، کتاب الطلاق، باب الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ

”یعنی د فاطمه بنت قیس رض خاوند (حفص بن عمرو بن المغيرة) هغې ته درې طلاقونه ورولېږل فاطمه بنت قیس فرمایي چې نبی اکرم صلی الله علیه و سلم فرمایلي دي: نفقه او استوګنه دهغې بنځي لپاره دی چې د هغې خاوند د رجوع کولو حق لري“ - امام دارقطنی د حضرت ابو سلمه رض یو روایت نقل کوی چې:

(طلق حفص بن عمرو بن المغيرة فاطمة بنت قيس بكلمة واحدة ثلاثا)

(دارقطنی: ج ۴: ص ۱۱ و ۱۲)

”یعنی حفص بن عمرو بن مغیره خپلې میرمنې ته په یو ځل درې طلاقونه ورکړه“ - دغه روایت هم دا څرګندوي چې درې واړه طلاقونه په یو ځل وه، له همدې امله امام نسائی دغه روایت د دلیل په توګه وړاندي کولای سي.

خو د صحیح مسلم روایت د دغه روایت سره تضاد لري، د هغه الفاظ په لاندې ډول دي:

(طلقها آخر ثلاث تطليقات)

او په ځینو روایتونو کې بیا الفاظ په لاندې ډول دي:

(طلقها طلقه کانت بقية من طلاقها)

نوموړې دواړه روایتونه دا څرګندوي چې هغه درې طلاقونه په یو ځل نه وه ورکړي، له همدې امله د فاطمه بنت قیس واقعہ ددو و جهو له امله د دلیل په توګه نه سې وړاندې کیدلای. یو دا چې په روایت کې تعارض موجود دی، اوبل دا چې د صحیح مسلم روایت د دارقطني د روایت په مقابلې راجح ګڼل کېږي. واللہ اعلم.

۷: په مصنف عبدالرزاق او طبراني کې د حضرت عبادہ بن صامت روایت دی چې: (طلق بعض ابائی امراته الفا فانطلق بنوه الی رسول الله ﷺ فقالوا: یا رسول الله: ان ابانا طلق امنا الفا، فهل له من مخرج؟ قال: ان اباکم لم یتق الله تعالیٰ فیجعل له من امره مخرجاً، بانت منه بثلاث علی غیر السنة و تسعمائة و سبع و تسعون اثم فی عنقه)

”یعني زما په نیکونو کې چا خپلې میرمنې ته زر طلاقونه ورکړه، د هغه زامن د نبی اکرم ﷺ په خدمت کې حاضر سول او عرض یې وکړی: ای د الله رسول: زموږ پلار زموږ مور ته زر طلاقونه ورکړه، د هوارې لپاره یې څه لاره چاره سته؟ نبی اکرم ﷺ ارشاد وفرمایي چې ستاسو پلار د خدای جل جلاله څخه خوف نه درلودی چې اوس خدای جل جلاله د هغه لپاره څه لاره چاره وفرمایي، دهغه میرمنه د سنت په خلاف په درو طلاقونو سره بائنه ګرزیدلې ده، او د نهه سوه او اوه نوي طلاقونو ګناه د هغه پر غاړه ده. نوموړي الفاظ د طبراني د روایت دی. (مصنف عبدالرزاق: ج ۶ ص ۳۹۳)

علامه هیثمی فرمایي چې ددغه روایت یو راوي ”عبيدالله بن الوليد الوصافي العجلي“ دی او ضعیف دی. (مجمع الزوائد: ج ۴ ص ۳۳۸ باب فیمن طلق اکثر من ثلاث)

زماویناداده چې په ”میزان الاعتدال“ کې علامه ذهبي دده په هکله د امام احمد دغه قول

نقل کړی دی چې:

(ج: ۳ ص: ۷)

(يکتب حديثه للمعرفة)

له همدې امله مي دده دغه روايت په ځانگړي ډول ذکر نه کړی بلکه دنور وروايتونو د تقويت اوتائيد لپاره مي راوړی.

۸: په مصنف عبدالرزاق کي د سفيان ثوري له طريقې څخه د زيد بن وهب څخه دغه روايت مروي دي چې: (انه رفع الى عمر رجل طلق امراته الفا وقال، انما كنت العب، فعلاه عمر بالدرة وقال: انما يكفيك من ذلك ثلاثة) مصنف عبدالرزاق: ۶: ۳۹۳: حديث: ۱۱۳۴۰

”يعني يو داسي کس د حضرت عمر<sup>رض</sup> په وړاندي راوستل سو چې خپلي ميرمني ته يې زر طلاقونه ورکړي وه، هغه کس وويل چې ما ټوکی کولې، حضرت عمر<sup>رض</sup> هغه په درو سره وواهه او ويې فرمايل: ستا لپاره درې طلاقونه بس وه.“

علامه بيهقي د ”عن شعبة عن سلمة بن كهيل“ له طريقې څخه همدا روايت نقل کړی دی او ددواړو طريقو راويان د جماعت يعني سنن اربعة راويان دي. (بيهقي: ج ۷ ص: ۳۳۴)

۹: امام بيهقي روايت نقل کړی دی چې:

(عن انس بن مالك يقول: قال عمر بن الخطاب في الرجل يطلق امراته ثلاثا قبل ان يدخل بها، قال: هي ثلاث لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره و كان اذا اتى به او جعه) (السنن الكبرى للبيهقي: ج ۷ ص: ۳۳۴)

”د حضرت انس بن مالك څخه روايت دی چې کوم کس خپلي ميرمني ته د دخول څخه مخکي درې طلاقونه ورکړي نو په هکله يې حضرت عمر<sup>رض</sup> فرمايلي دي چې دغه درې طلاقونه دي، دغه نسخې تر هغه وخته پوري دده لپاره حلاله نه ده ترڅو چې د بل سړي سره يې نکاح

نه وي کړې، او کله چې په دا رنگه سره دده په وړاندي راوستل کیدی نو د ده په هغه ته سزا ورکول.“

۱۰: په مصنف عبدالرزاق کې دي چې:

(عن ابراهيم بن محمد عن شريك بن ابي نمر قال: جاء رجل الى علي، فقال: اني طلق امراتي عدد العرفج قال: تاخذ من العرفج ثلاثا وتدع سائره)

(مصنف عبدالرزاق: ج ۷ ص ۳۹۴)

”يعني شريك بن ابي نمر فرمائي چې يو كس د حضرت علي په وړاندي راغلی او ويې ويل چې ما خپلي ميرمني ته د عرفج (درختي) په اندازه طلاق ورکړی دی، نو دوی و فرمايل: د عرفج څخه درې واخله او پاته يې پرېږده.“

ابراهيم وايي چې د حضرت عثمان بن عفان څخه هم دغه رنگه وينا نقل سوې ده. خو په ”تقريب التهذيب“ کې دي چې:

(شريك بن ابي نمر صدوق يخطئ)

خو په بيهقي کې يو روايت له دوو طريقو څخه مروی دی چې د نوموړي روايت لپاره شاهد گڼل کېږي، د هغه روايت الفاظ په لاندې ډول دي:

(عن علي فيمن طلق امراته ثلاثا قبل ان يدخل بها، قال: لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره)

(السنن الكبرى للبيهقي: ج ۷ ص: ۳۳۴)

”يعني د حضرت علي څخه د هغه کس په اړه پوښتنه وسوه چا چې د دخول څخه مخکې

خپلي ميرمني ته درې طلاقونه ورکړي وي، دوی و فرمايل چې دغه ښځه تر هغو پوري دده لپاره نه ده حلاله ترڅو پوري چې د بل کس سره يې نکاح نه وي کړې.“

۱۱: د عطاء بن یسار <sup>رض</sup> څخه روایت دی چې:

(جاء رجل یسئل عبد الله بن عمرو بن العاص عن رجل طلق امراته ثلاثا قبل ان یمسها قال عطاء: فقلت: انما طلاق البکر واحدة، فقال لی عبد الله بن عمرو: انما انت قاص الواحدة تبینها والثلاث تحرمها حتی تنکح زوجا غیره)

(مؤطا امام مالک، کتاب الطلاق، باب طلاق البکر)

”یعني یو کس د حضرت عبدالله بن عمرو بن العاص <sup>رض</sup> په وړاندي راغلی او د هغه کس په هکله یې پوښتنه وکړه چاچي د دخول څخه مخکي خپلي میرمني ته درې طلاقونه ورکړي وي، حضرت عطاء بن یسار فرمایي چې ما وویل: د باکرې طلاق یو دی، حضرت ابن عمر <sup>رض</sup> ماته وفرمایل چې ته قصی کونکی یې، اصل دادی چې هغه باکره د یو طلاق له امله باینه کړزي، او د درو طلاقونو له امله حرامه کړزي ترڅو پوري چې د دوهم کس سره نکاح کوي“.

۱۲: د حضرت علقمه <sup>رض</sup> څخه روایت دی چې:

(جاء رجل الی ابن مسعود فقال: انی طلقت امراتی تسعة وتسعين وانی سألت فقیل لی: قد بانت منی، فقال ابن مسعود: لقد احبوا ان یفرقوا بینک و بینها قال: فما تقول رحمک الله؟ فظن انه سیرخص له، فقال ثلاث تبینها منک و سائرها عدوان)

(مصنف عبدالرزاق: حدیث نمبر ۱۱۳۴۳)

”یو کس حضرت ابن مسعود <sup>رض</sup> ته راغلی او دایې وویل چې ما خپلي میرمني ته نهه نوي طلاقونه ورکړي دي، ما پوښتنه وکړه نو خلکو وویل چې هغه ستا څخه باینه وکړزیدل حضرت ابن مسعود <sup>رض</sup> وفرمایل چې خلك ستا او ستا د میرمني ترمینځ په بیلتون راوستلو سره خوښ دي، هغه کس وویل چې ستاسو څه نظر دی؟ خدای جل جلاله دي پرتاسو باندي رحم وکړي، هغه دا انگیرل چې دده لپاره به څه آساني رامینځته سي، دوی <sup>رض</sup> وفرمایل: هغه د درو طلاقونو له امله ستا څخه جلا سول او پاته نور طلاقونه ظلم او تیرئ دی“.

۱۳: د حضرت ابن عمر رض څخه مروی ده چې هغه فرمایي:

(من طلق امراته ثلاثا طلقت و عصی ربه)

(مصنف عبدالرزاق: حدیث نمبر ۱۱۳۴۴)

۱۴: حضرت معاویه ابن ابی عیاش الانصاري فرمایي چې:

(انه کان جالسا مع عبدالله بن الزبير وعاصم بن عمر قال: فجاءهما محمد بن اياس بن البكير فقال: ان رجلا من اهل البادية طلق امراته ثلاثا قبل ان يدخل بها، فماذا تريان؟ فقال عبدالله بن الزبير: ان هذا الامر ما بلغ لنا فيه قول فاذهب الى عبدالله بن عباس و ابي هريرة، فاني تركتهما عند عائشة فاسألتهما ثم ائتنا فاخبرنا، فذهب فسالهما، فقال ابن عباس لابي هريرة، افته يا ابا هريرة فقد جاءك معضلة فقال ابو هريرة: الواحدة تبينها والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجا غيره، وقال ابن عباس مثل ذلك)

(مؤطا امام مالك، كتاب الطلاق، باب طلاق البكر)

”فرمایي چې هغه د حضرت عبدالله بن زبير رض او حضرت عاصم بن عمر رض سره ناست وو چې په دغه وخت کي محمد بن اياس دوی ته راغلی اودايي وويل چې يو آفاقي سړی خپل ميرمني ته درې طلاقونه ورکړي دي، په هکله يې ستاسو څه نظر دی؟ حضرت ابن زبير رض وفرمايل چې په دې هکله ترمونږ پوري کومه خبره نه ده رارسيدلې، تاسو د حضرت ابن عباس رض او حضرت ابو هريره رض څخه په دې هکله پوښتنه وکړئ، ما همدا اوس هغوی دواړه د حضرت عائشې رض په کورکي پرېښوول او راغلم، د هغو څخه پوښتنه وکړه او بيا مونږ هم پرې خبر کړه، دغه رنگه محمد بن اياس ولاړی او پوښتنه يې وکړه نو حضرت ابن عباس رض حضرت ابو هريره رض ته وفرمايل چې فتوی ورکړه ځکه چې يوه ستونز منه مسئله ستاسو په وړاندي راغلې ده، حضرت ابو هريره رض وفرمايل چې په يو طلاق سره هغه بائنه وگرزیدل او په درو طلاقونو سره هغه په قطعي ډول حرامه وگرزیدل ترڅو پوري چې د دوهم کس سره نکاح کوي. حضرت ابن عباس رض هم په دې ډول جواب ورکړی.

(مؤطا امام مالك، كتاب الطلاق، باب طلاق البكر)

نومړۍ حديث په واضح ډول دا څرگندوي چې پنځه واړه صحابه کرام يعني حضرت  
عبدالله بن زبير، حضرت ابو هريره، حضرت عبدالله بن عباس، حضرت عائشه رضي  
الله عنها او حضرت عاصم ټوله پر دې خبره متفق دي چې درې طلاقونه واقع کيږي.

د ابن عباس او ابو هريره مسلك خو څرگند دی، او ابن زبير او عاصم بن عمر د غير مدخول  
بها نسخې په هکله درې طلاقونه يوه ستونزمنه مسئله وگڼل نو ددوي حضراتو په آند که  
چري د مدخول بها د طلاق په هکله د "درو" عدد لغو گڼل کيدلای نو نوموړې مسئله بايد چې  
ستونزمنه نه وای گڼلې. او د غير مدخول بها په هکله به يې د درو طلاقونه د نه وقوع فتوی  
په طريق اولی سره ورکړې وای، نو دغو حضراتو نوموړې مسئله ځکه ستونزمنه وگڼل  
چي دغه د غير مدخول بها مسئله وه. او د حضرت عائشې مسلك د واقعي د سياق او  
سباق څخه څرگنديږي ځکه په کوم مجلس کي چې ابن عباس او ابو هريره فتوی ورکړه  
هله حضرت عائشې هم تشریف درلودی (نو که چيري نوموړې مسئله ددې د نظر په  
خلاف ورکول سوې وای نو دې به د پتمې خولې څخه کار نه وای اخيستی).

په هر صورت! د صحابه فقهاوو يوه ډله لکه حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت  
علي، حضرت عبدالله بن مسعود، حضرت عبدالله بن عمر، حضرت عبدالله بن عمرو،  
حضرت عباد بن صامت، حضرت ابو هريره، حضرت عبدالله بن عباس، حضرت  
عبدالله بن زبير، حضرت عاصم بن عمر او حضرت عائشه په دې نظر دي او اجماع يې  
ترسره کړې ده چې درې طلاقونه واقع کيږي که څه هم په يو مجلس کي ورکول سوې وي.  
نو د نوموړو صحابه حضراتو اتفاق او يو والی د دليل په ډول بس او کافي دی.

## د مخالفينو د دلائلو جواب

په دې هکله چې د ابن عباس رضي کوم حديث دی نو جمهورو فقهاوو د هغه څخه په جلا جلا ډول جوابونه ورکړي دي او حافظ ابن حجر رحمه الله په فتح الباري کې په تفصيل سره بيان کړي دي (ج: ۹ ص: ۳۱۶ تا ۳۱۹)

خو زما په آند له هغو څخه دوه جوابونه ډير عمده او په زړه پوري دي:

لومړئ جواب دادی چې نوموړی حديث د يو خاص صورت په اړه دی او هغه دا چې طلاق ورکونکی د تجديد او نوبت په نيت د طلاق کلمې تکرار کړې. د مثال په ډول خپلي ميرمني ته ووايي چې ته طلاقه يې، ته طلاقه يې، ته طلاقه يې. په پيل کې مسلمانان رښتيني وه نو ددوی دغه دعوه منل کيدل چې (د دروځلو) په الفاظو سره ددوی موخه يواځي او يواځي تاکيد وو.

خو د حضرت عمر رضي په زمانه کې چې د خلکو شمير زيات سو او دوکه، فريب او داسي نور بدخصلتونه په عامه کچه ترسره کيدل چې ددعوې د منلو څخه مانع گڼل کيدل نو حضرت عمر رضي تکرار سوي الفاظ پرېکاره معنا باندې حمل کړل او قضاء يې نافذ کړل. امام قرطبي رحمه الله هم دغه جواب خوښ کړی دی او د حضرت عمر رضي دغه ارشاد چې (ان الناس استعجلوا في امر کانت لهم فيه اناة) پر اساس يې نوموړی جواب قوي او مضبوط گڼلی دی. دغه رنگه امام نووي رحمه الله فرمايي چې نوموړی جواب تر ټولو جوابونو صحيح گڼل کېږي. دوهم جواب دادی چې د ابن عباس رضي په حديث کې چې د "ثلاثا" کومه کلمه ذکر سوې ده د هغه څخه په حقيقت کې مراد "طلاق البتة" دی لکه څرنگه چې د "رکانه" په حديث کې دارنگه صراحت موجود دی او دغه حديث مخکې راځي. او نوموړی حديث هم د ابن عباس رضي څخه مروي دی او قوي حديث دی، او تائيد يې ددې خبرې له امله هم کېږي



چې امام بخاري هم په دې هکله يې هغه حديثونه هم ذکر کړي دي په کومو کې چې درېو طلاقونو صراحت موجود دی. له دې څخه د امام بخاري هدف دې خبرې ته ارشاد ده چې د "طلاق البتة" او "طلاق ثلاثه" ترمينځ څه توپير نه سته، او کله چې "طلاق البتة" وويل سي نو پر درېو طلاقونو باندي حمل کيږي، څوکه چيري طلاق ورکونکي د يوه طلاق نيت کړی وي نو په دې صورت کې د هغه قول د منلو وړ دی.

نو ګواکې د ابن عباس<sup>رض</sup> په روايت کې اصل لفظ "البتة" وو او څرنگه چې "البتة" او "طلاق ثلاثه" يوه معنا درلودل او د اهم مشهوره وه نو له همدې امله ځينو راويانو د "البتة" پر ځای د "طلاق ثلاثه" ذکر وکړی او مراد يې "البتة" وو.

او په عهد نبوي کې چې به چا "البتة" لفظ ووايي او مراد به يې يو طلاق وو نو د هغه خبره به منل کيدل، خو حضرت عمر<sup>رض</sup> د خپل عهد خلافت پر مهال د ظاهري الفاظو په اعتبار کولو سره دا حکم نافذ کړی چې په نوموړو الفاظو سره درې طلاقونه واقع کيږي.

(کذا في الفتح)

احقر په دې نظر دی چې د نوموړي توجيه تائيد له دې څخه هم کيږي چې د حضرت عمر<sup>رض</sup> د عهد خلافت پر مهال ټول صحابه<sup>رض</sup> پردې متفق وه چې د حضرت عمر<sup>رض</sup> فيصله صحيح ده او هيچا هم مخالفت ونه کړی.

او که چيري نوموړې فيصله د نبی اکرم<sup>ﷺ</sup> د فيصلې پر خلاف وه نو حتما به د صحابه له لوري څخه مخالفت څرګند سوی وای.

دغه رنگه د ابن عباس<sup>رض</sup> فتوی هم د درېو طلاقونو ده (لکه مخکې چې یادونه وسوه) او حال دادی چې ابن عباس<sup>رض</sup> د دغه حديث راوي هم دی او د "رکانه" د حديث راوي هم دی.

دغه رنگه په ابو داود کې د مجاهد<sup>رض</sup> څخه يو حديث مروی دی او سند يې حافظ ابن حجر په

فتح الباري کي صحيح کښلی دی، هغه داچې حضرت مجاهد فرمایي چې یو ځل زه د حضرت ابن عباس رض سره ناست وم نو یو کس راغلی او دایې وویل چې ما خپلي میرمني ته درې طلاقونه ورکړي دي، دوی رض چې دا واوریدل نو پټه خوله سو-آ نتر دې چې زما گمان داسو د رجوع کولو فتوی به ورکړي خو دوی رض وفرمایل:

(ينطلق احدکم فيرکب الاحموقه، ثم يقول: يا ابن عباس، يا ابن عباس، ان الله قد قال: ومن يتق الله يجعل له مخرجا او انک لم تتق الله فلا جد لك مخرجا، عصيت ربك و بانت منك امراتک)

”يعني په تاسو کي یو سرئ پر حماقت او ناپوهی باندي سپورسي (او خپلي میرمني ته د درېو طلاقونو ورکولو څخه وروسته) بیا داوايي چې ای ابن عباس، ای ابن عباس، او حال دادی چې خدای جل جلاله فرمایلي دي چې څوک د خدای جل جلاله څخه ویرېږي نو خدای جل جلاله دهغه لپاره د خلاصون لاره پیداکوي، او څرنگه چې تا (د طلاق په معامله کي) د خدای جل جلاله څخه ویره ونه کړه نو ستا لپاره د خلاصون هیڅ لاره نه ترسترگو کيږي، تا د خپل رب نافرمانی وکړه او ستا میرمن ستا څخه بيله سول.“

او د ابن عباس رض په هکله دارنگه بدگمانی نه ده روا چې ددوی رض په وړاندي د نبی اکرم صلی الله علیه و آله فیصله موجوده وه او بیا هم دوی رض د هغه فیصلې په خلاف فتوی ورکړه.

که چیري ابن عباس دا ډول عمل ترسره کړی وي نو یقیناً د هغه سره واضح دلیل سته، د حدیث راوي د خپل روایت په اړه ترنورو بڼه پوهیږي. او د ”رکانه“ حدیث په کوم سره چې ابن تیمیة استدلال کړی دی په مسند احمد او مسند ابی یعلی کي مذکور دی او ابو یعلی هغه صحيح کښلی دی، د هغه الفاظ په لاندي ډول دي:

(عن ابن عباس قال: طلق رکانه بن عبد یزید امراته ثلاثاً فی مجلس واحد، فقال النبی صلی الله علیه و آله: امانا تلك

(مسند احمد)

واحدة فارتجعا ان شئت، فارتجعا)

”حضرت ابن عباس<sup>رض</sup> فرمايي چي ركانه بن عبد يزيډ خپلي ميرمني ته په يو مجلس كي درې طلاقونه وركړه نو نبي اكرم<sup>صلى الله عليه وسلم</sup> وفرمايل: دغه يو طلاق دی كه چيري ته غواړي نو رجوع وكړه، وروسته هغه رجوع وكړه.“

ددې جواب دادی چي د ركانه د طلاق د واقعي په اړه چي كوم روايات مروي دي په هغو ټولو كي اضطراب ترستركو كيږي.

په مسند احمد كي چي كوم روايت د ابن عباس<sup>رض</sup> څخه مروي دی چي په هغه كي دا صراحت دی چي حضرت ركانه<sup>رض</sup> خپلي ميرمني ته درې طلاقونه وركړي وه، او د سنن ابی داود په روايت كي د حضرت ركانه<sup>رض</sup> څخه دا مروي ده چي هغوی د ”البته“ په لفظ سره طلاق وركړی وو.

د نوموړي اضطراب پر اساس امام بخاري<sup>رحمته الله عليه</sup> دغه حديث معلوم كښلی دی. او علامه ابن عبدالبر په ”تمهيد“ كي نوموړی حديث ضعيف كښلی دی.

(وګورئ: تلخيص الحبير للحافظ: ج ۳، ص: ۲۱۳؛ حديث نمبر ۱۶۰۳)

او په مسند احمد كي چي د ابن عباس<sup>رض</sup> كوم روايت ذكر سوی دی امام جصاص او علامه ابن همام له دې امله هغه منكر كښلی دی چي هغه روايت د هغو ثقه راويانو د روايت خلاف دی كومو ثقه راويانو چي د ”البته“ په لفظ سره روايت كړی دی.

او حافظ ابن حجر<sup>رحمته الله عليه</sup> په ”تلخيص الحبير“ كي نوموړی حديث معلول كښلی دی. او امام ابو داود په خپل سنن كي دې خبري ته ترجيح وركړې ده چي حضرت ركانه<sup>رض</sup> د ”البته“ په لفظ سره طلاق وركړی وو، ځكه چي هغوی د نوموړي روايت تخریج د حضرت ركانه<sup>رض</sup> اهل بيت د سند څخه كړی دی، او دېو چا اهل بيت د هغه د واقعي په اړه د نورو په پرتله زیات پوهيږي.

حافظ ابن حجر په فتح الباري (ج: ۹، ص: ۳۱۶) کې فرمايي چې ځينو راويانو د "البته" لفظ پر "طلاق ثلثه" باندې حمل کړی او درې طلاقونه يې کښلي دي. د دې نکتې له رويه د ابن عباس رضي په حديث سره استدلال موقوف کړي.

د احقر په آند د ټول بحث لنډيز د دې چې حضرت رکانه رضي خپلې ميرمنې ته د "انت طلاق البته" په لفظ سره طلاق ورکړی دی، او يواځې د يو طلاق نيت يې کړی دی، وروسته نبي اکرم صلی الله علیه و آله و سلم د دوی د نيت تصديق و فرمايي او دوی ته يې د هغه بشخي سره د دوهم ځل لپاره د نکاح کولو اجازه ورکړه، او د حديث د الفاظو "فارتجعها ان شئت" څخه همدغه مراد دی.

خو ځينو هغو راويانو نوموړی روايت د "طلقها ثلاثا" په الفاظو سره روايت کړی دی څوک چې په دې آند وه چې د "البته" د لفظ څخه درې طلاقونه مراد دي. د فرض په توګه که چيرې دا ومنل سي چې معامله د هغه صورت په خلاف ده کوم صورت چې ذکر سو يعني حضرت رکانه رضي خو درې طلاقونه د جلا جلا الفاظوله مخي ورکړي وي خو ځينو راويانو بيا روايت د "البته" په لفظ سره کړی وي، نو بيا هم د پام وړ خبره داده چې نبي اکرم صلی الله علیه و آله و سلم يو طلاق هغه مهال تسليم کړی کوم وخت چې حضرت رکانه رضي قسم وخورې چې زما نيت يواځې د يو طلاق وو.

لکه څرنګه چې د ابو داود، ابن ماجه او دارمي په روايت کې دي چې:  
(فاخبر بذلك النبي صلی الله علیه و آله و سلم وقال: والله ما اردت الا واحدة فقال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ما اردت الا واحدة، فقال رکانه والله ما اردت الا واحدة فردھا اليه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم)

"يعني حضرت رکانه رضي د نوموړي واقعي خبر نبي اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ته ورکړی او دايې وويل چې قسم په خداي جل جلاله ما يواځې د يو طلاق نيت کړی وو، نو نبي اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هغه ته وفرمايل: ستادي په خداي جل جلاله قسم وي چې تا د يو طلاق نيت کړی وو؟

حضرت رکانه<sup>رض</sup> وفرمایېل: زما دې په خدای جل جلاله قسم وي چې ما د یو طلاق نیت کړی وو، نو نبي اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> د هغه میړمن بیرته هغه ته ورولېږل.“

له نوموړي روایت څخه دا څرګندېږي چې نبي اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> څرنګه هغه ته دوه ځله قسم ورکړی چې هغه یواځې د یو طلاق نیت کړی وو، او مخکې د یادونه وسوه چې په عهد رسالت کې که به یو چا درې ځله د طلاق د الفاظو د یادولو څخه وروسته داوېل چې په تکرار سره زمانیت یواځې تاکید وو نو د هغه نیت به قضاء مسموع وو، ځکه هغه وخت د دروغو او دوکې څخه پاک وخت وو.

او که چیرې درې طلاقونه علی الاطلاق یو طلاق ګڼل کیدی لکه څرنګه چې ابن تیمیه<sup>رح</sup> او دده پیرویان په دې نظر دي نو بیا به هیڅکله هم نبي اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> حضرت رکانه<sup>رض</sup> ته د یو طلاق پر اراده باندې قسم نه وای ورکړی، ځکه چې بیانو د درو طلاقونو الفاظ ویلو او د یو طلاق نیت کولو ته څه اړتیا نه وه، (بلکه د نیت څخه پرته یو طلاق واقع کیدی) او نه هم د نبي اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> په قسم ورکولو کې څه فائده وه، ځکه چې د ابن تیمیه<sup>رح</sup> او دده د پیرویانو په آند د نیت شرط هم نه سته بلکه که چیرې د درو طلاقونو الفاظ ویل سي او نیت هم د درو طلاقونو وسي نو بیا هم د دوی په آند یو طلاق واقع کېږي. له زیات څخه زیات د حضرت رکانه<sup>رض</sup> د حدیث څخه دا خبره ثابتېږي چې نبي اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> د دوی د نیت په تاکید کې قضاء تصدیق وفرمایي، دا خبره مونږ هم منو.

خو که چیرې یو څوک د تأسیس په نیت هم درې طلاقونه ورکړي نو بیا هم یو طلاق واقع کېږي، او ددې لپاره په دغه حدیث کې څه دلیل نه سته، له همدې امله د رکانه<sup>رض</sup> په حدیث سره استدلال صحیح نه دی.

وروسته امام قرطبي<sup>رح</sup> فرمایي چې په یو ځل د ورکول سوو درو طلاقونو د لزوم په هکله د جمهورو فقهاوو دلیل د نظري اعتبار له مخې په پوره ډول څرګند دی، او هغه دا چې “مطلقه ثلاثه”

د "طلاق دهنده" لپاره تر هغه وخته پورې نه سي حلاله کیدلای ترڅو پورې چې هغې بهنې د بل سرې سره نکاح نه وي کړې، او برابره خبره ده چې هغه درې طلاقونه په یوځل ورکول سوي وي او که په جلا جلا ډول، لغتاً او شرعاً د هغه له امله څه توپیر نه راځي او د دواړو صورتونو ترمینځ چې کوم توپیر ترسټرگو کېږي هغه یواځې ظاهري توپیر دی، او دا رنگه توپیر شرعاً د نکاح، عتق او اقرار په باب کې لغو ګڼل کېږي.

دغه رنگه که چېرې د نکاح ولي په یوځل دا ووايي چې ما د دغو درو انجونو نکاح ستاسره کړې ده، نو دغه نکاح داسې منعقد کېږي څرنگه چې د نکاح ولي په جلا جلا الفاظو سره داسې ووايي چې ما ددغه انجلې او ددغه انجلې او ددغه انجلې نکاح ستاسره کړې ده. او د عتق او د اقرار حکم هم په دې ډول دی.

کوم حضرات چې په یوځل ورکول سوي درې طلاقونه یو طلاق بولي، د هغو یو دلیل دادی چې که چېرې یو کس قسم وڅوري چې (احلف بالله ثلاثاً) یعنې زه درې ځله قسم خورم، نو هغه یو ګڼل کېږي او درې نه ګڼل کېږي. نو په کار ده چې د طلاق ورکونکي حکم هم په دې ډول سي.

د نوموړي اشکال جواب دادی چې طلاق پر قسم باندي نه سي قیاس کیدلای، ځکه چې ددوی دواړو ترمینځ توپیر سته، هغه دا چې طلاق ورکونکی چې د طلاق انشاء کوي نو شرعی د طلاق لپاره وروستی جد او اندازه ټاکلې ده او هغه درې طلاقونه دي، نو څوک چې دا وایي چې "انت طالق ثلاثاً" نو کواکي هغه داسې وویل چې "انت طالق جميع الطلاق" یعنې تا ته ټول طلاقونه درکوم. او د قسم لپاره کومه وروستی اندازه نه ده ټاکل سوي، له همدې امله ددوی دواړو ترمینځ توپیر سته. (کذا فی فتح الباری)

حافظ ابن حجر فرمایي چې د "طلاق ثلاثه" د مسئلې حکم بعینه د "متع" د مسئلې نظیر دی.

لکه څرنگه چې د "متعّه" په هکله د حضرت جابر رضي الله عنه وينا ده چې د نبي اکرم صلی الله علیه و آله او حضرت ابوبکر صدیق رضي الله عنه په زمانه کې او د حضرت عمر رضي الله عنه د خلافت په پیل کې "متعّه" ترسره کېدل، وروسته حضرت عمر رضي الله عنه مونږ د هغه څخه منع کړو نو مونږ هم هغه پرېښوول. او د دواړو مسئلو په هکله راجح قول دادی چې "متعّه" حرامه ده، او "طلاق ثلاثه" واقع کېږي، ځکه چې د حضرت عمر رضي الله عنه په زمانه کې پردغو دواړو مسئلو باندې اجماع ترسره سوې ده، او ددې خبرې هیڅ ثبوت نه ترسترگو کېږي چې په صحابه کرامو کې دي چاهم ددغو دواړو مسئلو په اړه د اجماع مخالفت کړی وي. او د صحابه کرامو د اجماع څخه دا څرکنده سوه چې ددوی په آند ناسخ موجود وو، که څه هم هغه ناسخ په پیل کې پرځینو صحابه کرامو باندې مخفي وو، خو د حضرت عمر رضي الله عنه په زمانه کې د صحابه کرامو د اجماع په نتیجه کې هغه ناسخ د ټولو په وړاندې څرگند سو. نو د اجماع د ترسره کېدلو څخه وروسته چې څوک هم د هغه مخالفت کوي هغه د اجماع ماتونکی گڼل کېږي.

او څوک چې د یوې مسئلې په هکله د اتفاق څخه وروسته په هغه کې اختلاف کوي نو د جمهور په آند د هغه اختلاف د پام وړ نه گڼل کېږي. واللّٰه اعلم بالصواب.

## بسم الله الرحمن الرحيم

### د تعاطي او استخراج حکم

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى اما بعد!

په دغه غونډه کې چې کومه موضوع ماته سپارل شوې ده هغه بیع تعاطي او بیع استجراړ ده او بل دا چې د اسلامي بانکونو په معاملاتو کې او اوس مهال د بیع په نوو رامینځته سوو صورتونو کې نوموړي دواړي بیعي څه رنگه کارول کېږي؟ لومړئ به د دواړو بیع معنا او تعریف او ددوی په هکله چې فقهاوو څه فرمایلي دي هغه بیان کړو او وروسته به د نویو رامینځته سوو معاملاتو سره ددوی د تطبیق او سمون په هکله خبرې وکړو، واللّٰه سبحانه هوالموفق والمعین.

### البيع بالتعاطي

د فقهاوو په آند بیع تعاطي هغه ده چې عاقدین د عقد بیع پر مهال په خوله سره ایجاب او قبول نه سي ترسره بلکه د ایجاب او قبول څخه پرته مشتري د شی نرخ بايع ته ورکړي او پلورونکي یا اخیستونکي ته هغه شی وروسپاري، نه پلورونکی دا ووايي چې ما دغه شی وپلوری او نه اخیستونکی دا وایي چې ما دغه شی واخیستی. بیع تعاطي دوه ډوله ده: یو دا چې په عاقدینو کې یو په خوله سره د ایجاب تلفظ وکړي، او دوهم کس د وینا پرځای فعلاً بیع قبوله کړي. د مثال په ډول اخیستونکی دا ووايي چې ماته



دیوې روپۍ دودۍ راکړه، په جواب کې یې پلورونکی په پټه خوله سره روپۍ ترلاسه کړې او هغه ته دودۍ ورکړې او په خوله هېڅ ونه وایي.

نو په دغه صورت کې ایجاب لفظاً ترسره سو او قبول فعلاً ترسره سو.

دوهم داچې په عاقدینو کې هېڅ یو کس هم په خوله سره څه وینا ونه کړې. د مثال په ډول یو کس دوکان ته ورسې او هلته پر هرشي باندي نرخ لیکل سوی وي نو هغه خپل د اړتیاوړ شيان واخلي او نرخ یې دوکاندار ته وروسپاري او بیرته ولاړسي.

نوپه دغه صورت کې د عاقدینو تر مینځ په خوله سره هېڅ رنگه وینانه سې ترسره. د فقهاوو د اصلاح له مخې دواړو ډولونه ته "بیع تعاطي" یا "بیع معاطاة" ویل کېږي. جمهور فقهاء په دې نظر دي چې په ټولو شيانو کې د بیع تعاطي دواړه ډولونه روادې، خود امام شافعي د مشهور مذهب سره سم بیع تعاطي نه ده روا، ځکه چې ددوی په آند بیع پر ایجاب او قبول باندي موقوفه ده او په بیع تعاطي کې ایجاب او قبول دواړه یا یو نه ترسترگو کېږي. خود شافعي کتابونو د څیړنې څخه وروسته دا څرگندېږي چې د شافعیانو په آند د بیع تعاطي د حکم په هکله بیلا بیل قولونه وجود لري:

۱: یو قول دادی چې د شافعیانو په آند په ټولو شيانو کې "بیع تعاطي" باطله ده، او د هغه په مرسته بیع نه منعقد کېږي، همدغه ددوی مشهور مذهب دی.

۲: دوهم قول دادی چې په عامو شيانو کې بیع تعاطي رواده، خو په قیمتي او نفیس شيانو کې بیع تعاطي نه ده روا.

دغه د علامه ابن سریج او رؤیاني قول دی. (مغنی المحتاج للشریعی فتح: ج ۲: ص ۱۴)

په حنفیانو کې د امام کرخي قول هم په دې ډول دی. (فتح القدیر: ج ۵: ص ۴۵۹:)

۳: ډیرم قول دادی چي په کومو شيانو کي د بيع تعاطي عرف جاري وي په هغو شيانو کي بيع تعاطي رواده، او د هغو شيانو څخه پرته په نورو شيانو کي نه ده روا.

۴: څلورم قول دادی چي کوم خلك په بيع تعاطي سره پوهيږي د هغو بيع تعاطي ترسره کول رواده، او څوک چي نه پوهيږي د هغه بيع تعاطي نه ده روا. (مغنی المحتاج: ج ۲ ص ۴)  
خود جمهورو فقهاوو راجح مذهب دادی چي په ټولو شيانو کي د تعاطي په مرسته بيع منعقد کيږي، خوش شرط دادی چي خپل مينځي خوشی به موجوده وي. د جمهورو د مذهب د دليل په ډول يواځي د علامه ابن قدامه عبارت نقل کيږي چي انشاء الله کافي او شافي به وي، هغه فرمايي چي:

”زمونږ دليل دادی چي خدای جل جلاله بيع حلاله کړزولې ده او د هغه کیفیت يې نه دی فرمايلي، لکه څرنگه چي د نورو معاملاتو لکه قبض، احراز او تفرق په هکله د عرف پرلور باندي رجوع سوې ده، دغه رنگه دا واجب ده چي د بيع د کیفیت د معلومولو لپاره هم عرف ته رجوع وسي.

نود عرف په مرسته دا څرگنده سوه چي مسلمانان په خپلو بازارونو کي دا رنگه بيع ترسره کوي او د بيع نوموړې طريقه د دوی ترمينځ معلومه او مشهوره ده. خو پر دغه ډول بيع باندي د شرعي ځيني احکام موقوف دي او شرعي هغه پر خپل ځای باندي پرې ايښی دي.

نود خپل فکر له مخي په دغه رنگه بيع کي تغير او بدلون راوستل نه ي روا، د نبی اکرم ﷺ او صحابه کرامو ترمينځ د نوموړي بيع په زیاته کچه د کاريدني سره چيري هم د ايجاب او قبول يادونه او ثبوت نه سته، نو که چيري ايجاب او قبول په نوموړي بيع کي کارول کيدلای نودا خبره به حتماً مشهوره سوې وای، او دغه رنگه که چيري د ايجاب او قبول تلفظ په بيع کي شرط گڼل کيدلای نو په دې صورت کي به دا واجب وای چي نوموړی حکم دي تر نورو پوري ورسول سي.

او د صحابه کرامو<sup>رض</sup> په اړه د تصور امکان نه لري چې دوی دې د هغه خبرې په نقل کولو کې د غفلت څخه کار اخيستی وي د کومې خبرې رسول چې ترنورو پورې واجب وي. بل لورته بيع د هغو معاملاتو څخه گڼل کېږي په کومو معاملاتو کې چې عموم بلوی ترسترگو کېږي، نو که چېرې په بيع کې د ايجاب او قبول تلفظ شرط گڼل کېدلای نو نبي اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> حتماً هغه په دې ډول څرگند کړی وای چې هغه حکم به مخفي نه وای پاته سوی، ځکه که چېرې ايجاب او قبول شرط سي او بیا واضح نه سي نو په دې صورت کې زیات شمیر معاملي فاسدي کړي، او په نتیجه کې یې په باطله طریقه سره د مال خوړلو نوبت راځي، او زمونږ د علم سره سم د نبي اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> یا صحابه کرامو<sup>رض</sup> څخه په دې هکله هیڅ روایت نه سته.

او څرنګه چې په هره زمانه کې خلک په بازارونو کې د بيع تعاطي معامله ترسره کوي او زمونږ د مخالفینو څخه هیڅا هم د بيع د نوموړي طریقې مخالفت نه دی کړی، نوله همدې امله یې پر جواز باندې اجماع راغلې ده. دغه رنگه په هبه، هدیه، صدقه او داسې نورو کې هم د ايجاب او قبول همدا حکم دی چې په خوله سره یې تلفظ ضروري نه گڼل کېږي، دغه رنگه د نبي اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> او صحابه کرامو<sup>رض</sup> څخه هم په دې هکله د ايجاب او قبول کارول نه دی نقل سوی، او حال دادی چې د نبي اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> په خدمت کې د ”حبشه“ او نورو ډیرو سیمو څخه زیات شمیر سوغاتونه وړاندې سوي دي، او خلکو به د حضرت عائشه<sup>رض</sup> د نوبت په ورځ د نبي اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> په خدمت کې د سوغات وړاندې کول غوره گڼل. (متفق علیه)

په صحیح بخاري کې د حضرت ابوهریره<sup>رض</sup> څخه روایت دی چې کله به یو چاد نبي اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> خدمت ته ډوډۍ (خوراکي شئ) راوړی نو نبي اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> به د هغه څخه پوښتنه کول چې دغه شئ هدیه ده او که صدقه ده؟ که به چېرې هغه دا وویل چې صدقه ده نو نبي اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup>

به صحابه کرام<sup>رضي الله عنهم</sup> ته وفرمايل چي تاسو يې هم تناول کړئ، او که به چيري هغه دا وويل چي هديه ده نو دوی<sup>عليهم السلام</sup> به هغوی ته دلاس په اشاره سره د تناول حکم کاوه او خپله به هم د دوی سره يوځای د خوړلو لپاره کښينستی.

د حضرت سلمان<sup>رضي الله عنه</sup> څخه يو روايت مروي دی چي يو ځل هغه څه اندازه "خرما" د نبي اکرم<sup>عليه السلام</sup> په خدمت کي وړاندي کړې او دا يې وويل چي زما په آند تاسو او ستاسو اصحاب د دغه خرما زيات حقدار ياست، نو ځکه مي د صدقې څه اندازه خرما ستاسو خدمت ته راوړې ده، نبي اکرم<sup>عليه السلام</sup> چي دا واوريدل نو صحابه کرام<sup>رضي الله عنهم</sup> ته يې وفرمايل چي تاسو يې وخورئ، او خپله يې نه وخورلې، وروسته يې بيا د دوه ځل لپاره خرما راوړل او عرض يې وکړی چي تاسو د صدقې خرما نه خورئ نو ځکه مي دا هديې خرما راوړې ده نو هغه مهال دوی<sup>عليهم السلام</sup> "بسم الله" وويل او هغه خرما يې وخورل.

کورئ: په نوموړو حديثونو کي نه د نبي اکرم<sup>عليه السلام</sup> د "قبول" تلفظ منقول دی او نه هم دا منقول دي چي دوی<sup>عليهم السلام</sup> دی د "ايجاب" د تلفظ حکم ورکړی وي، بلکه دوی<sup>عليهم السلام</sup>

يو اڅي د دې خبري د سپيناوي لپاره پوښتنه وکړه چي صدقه ده او که هديه ده؟ او په زياترو رواياتو کي د "ايجاب" او "قبول" تلفظ نه دی منقول بلکه د "تعاطي" په ډول هغه معامله پوره سوه! او د دواړه لورو په خوښۍ سره يو ډبل څخه جلاوالی د دې خبري په پوره توګه دليل دی چي نوموړې معامله صحيح سوه، ځکه چي که چيري د ايجاب او قبول تلفظ شرط ګڼل کيدلای نو په دغه صورت کي به خلک د زيات شمير ستونزو سره مخامخ کيدلای، او د مسلمانانو زيات شمير معاملات به فاسد ګرزيدلای او په نتيجه کي به يې زيات شمير مالونه حرام جوړيدلای. بل دا چي د ايجاب او قبول څخه هدف د دواړو لورو د خوښۍ څرګنديدل دي، نو دا ايجاب او قبول څخه پرته که چيري کوم بل شی موجود سي مثلاً لکه نرخ ټاکل او يا هم تعاطي يا بل داسي شی چي پر خپل مينځي خوښۍ باندې دلالت

کوي نو په دغه صورت کي نوموړی شيان د ايجاب او قبول قائم مقام ګڼل کيږي، ځکه چې د خوښۍ د څرګندونې ذريعه يواځې ايجاب او قبول نه ګڼل کيږي. (المغنی ج: ۳ ص: ۵۶۱)

په اسلامي بانکونو کي د رواني مرابحي

په معاملو کي د تعاطي د جواز حکم

په هر صورت! نوموړی تفصيل په بيوع کي د تعاطي په هکله وو، اود جمهور و فقهاوو په آند تعاطي رواده چې د دلايلو يادونه يې مخکي د علامه ابن قدامه په عبارت کي وسوه. خو د ابايد په پام کي ونيول سي چې تعاطي يواځې دهغو عامو بيوع په معاملاتو کي کارول کيدلای سي چيري چې شرعاً څه قباحت نه رامينځته کيږي، خو که چيري د تعاطي د کارولو په نتيجه کي شرعاً څه قباحت رامينځته کيدی، ياله امله يې د جائز معاملې اشتباه د ناجائز معاملې سره راتلل، نو په دې صورت کي لازمه ده چې د تعاطي څخه دي احتراز وسي. نو دا څرګنده سوه چې نن سبا په اسلامي بانکونو کي د تعاطي په مرسته د مرابحي کوم عقد ترسره کيږي هغه په هيڅ ډول هم نه دی صحيح.

تفصيل يې دادی چې کله ګيراک بانک ته ورسي او د سامان آلات يا ماشين آلات د اخيستلو لپاره د بانک څخه د پانګې غوښتنه وکړي نو بانک ده ته د نوموړو شيانو د اخيستلو لپاره د دې پرځای چې د سود له مخي پور ورکړي لومړئ د ځان لپاره نوموړي شيان د بازار څخه اخلي او وروسته هغه شيان د ”مرا بحة مؤجله“ له مخي پر ګيراک باندې پلوري. خو په عملي توګه په زياترو بانکونو کي داسي کيږي چې بانک هغه شيان پخپله نه اخلي بلکه

گیراک د ځان لپاره وکیل جوړوي او او هغه ته وایي چې ولاړسه او دوکیل په توګه فلان شی چې د فلان اوصافو حامل وي د بازار څخه واخله، نو کله چې گیراک د بانک دوکیل په توګه پر هغه شي باندي قبضه ترسره کړي نو وروسته گیراک د "مراجه مؤجله" په مرسته هغه شی د بانک څخه اخلي.

خو په دې صورت کي دا ضروري ده چې گیراک به دوکیل په توګه د خپل کار په سرته رسولو سره د نوموړو شيانو د اخیستلو څخه وروسته د هغه ضمانت د بانک لورته منتقل کوي او وروسته به له سره څخه د نوموړو شيانو د اخیستلو لپاره بانک ته ایجاب (Offer) وړاندي کوي او بانک به بیا هغه ایجاب (Offer) قبلوي.

ځیني حضرات د نوموړي معاملي په هکله د اختصار لپاره دا وړاندیز لري چې د بانک او گیراک تر مینځ دي د مراجه معاملي د تعاطي پر اساس ترسره سي او د دوهم ځل لپاره به له سره څخه ایجاب او قبول ته اړتیا نه پېښېږي، نو څه مهال چې گیراک پر سامان باندي د بانک دوکیل په توګه قبضه ترسره کړي هغه مهال دا ګڼل کېږي چې گیراک هغه سامان د تعاطي پر اساس له بانک څخه پخپله اخیستی دی. تعاطي که څه هم رواده، خو نوموړی وړاندیز زما په آند شرعاً نه دی روا. ځکه چې "مراجه للأمر بالشرء" نن صبا اسلامي بانکونه د سودي پور د بدل په توګه کاروي، نو ضروري ده چې د دغه رنگه معاملاتو او سودي معاملاتو تر مینځ جوهری توپیر رامینځته سي چې دواړه په جلا جلا ډول واضح کړي.

نو د دواړو تر مینځ جوهری توپیر همدا دی چې په سودي معاملاتو کي د معاملي بنیاد د روپی نرخ دی، نو بانک د همدغه نرخ پر اساس د څه خطر اخیستلو څخه پرته د سود غوښتنه کوي. خو په مراجه کي د معاملي اصل بنیاد د تجارت او سوداګرۍ هغه سامان دی چې د بانک په ملکیت کي دی او بانک په خپل ملکیت او خپل ضمان کي د هغه د راوړلو څخه وروسته

هغه پر کيراک باندې پلوري.

نود دواړو ترمينځ عملي توپير څرگند دی او هغه داچي په مراحه کي دا په کارده چي د سوداگرۍ پر سامان باندې موده تيره سي که څه هم لږ موده وي چي په هغه موده کي سامان د بانک په ملکيت او ضمان کي وي، او که چيري د دغه مودې پرمهال هغه سامان بې ځايه سي نو هغه د بانک تاوان گنل کيږي، له همدې امله بانک نه د هغه د ضمان غوښتنه کوي او نه هم پر هغه باندې د گټې د ترلاسه کولو غوښتنه کوي. که چيري په عملي توگه دغه صورت نه وي نو بيا چي د بانک لاس ته کومه گټه راځي هغه به ”ريج مال مضمن“ کي داخل گنل کيږي او د حديث په نص سره حرامه گنل کيږي. له همدې امله مونږ په مراحه کي هم تعاطي روا گڼو او دا وايو چي کيراک څه مهال د بانک دوکيل په توگه سامان واخلې او پر هغه باندې قبضه ترسره کړي نو هغه مهال د تعاطي پر اساس د بانک او کيراک ترمينځ بيع تکميل سوه. نو په دغه صورت کي هغه توپير هم پر ځای نه پاته کيږي کوم چي د سودي معاملاتو او د مراحه ترمينځ ترسترگو کيږي او په عملي ډول همدغه صورت ځني جوړيږي چي بانک کيراک ته روپۍ ورکوي او د يوې لحظې لپاره هم د ملکيت د ذمه واري او د ضمان د اخيستلو څخه پرته د کيراک څخه د زياتو روپو غوښتنه کوي.

په نوموړي مسئله کي د تعاطي د نه رواوالي يو بل لامل هم کيدلای سي او هغه دا چي په تعاطي کي که څه هم د ايجاب او قبول تلفظ شرعاً ضروري نه گنل کيږي خو په مجلس کي د دواړو لورو حاضریدل او د يوه لور څخه ورکړه او د بل لور څخه قبضه د شرعي له مخي ضروري گنل کيږي، خو په نوموړي وړانديز کي بيع پخپله منعقد کيږي، نه د يوه لور څخه ورکړه موجوديت لري او نه هم د بل لور څخه قبضه، او د فقهي مشهور اصول دي چي يوکس په بيع کي د دواړو لورو ذمه وار نه سي چوړيدلای (او په نوموړي مسئله کي يو

ذمه وار جوړ سو.

لنډه دا چي د بانک او کيراک ترمينځ د تعاطي پر اساس مراحه ترسره کول نه ده روا.

## بيع الاستجرار

د لغت له مخي بيع الاستجرار د "استجر المال" څخه اخيستل سوی دی، او د هغه معنا ده: په لږ لږ ډول مال اخيستل.

او د متأخرينو فقهاوو په آند بيع الاستجرار په دې معنا ده چي يو کس دخپلي اړتيا وړ شيان په لږ لږ ډول وقتاً فوقتاً د دوکاندار څخه اخلي، او هر ځل د اخيستلو پرمهال د دواړو ترمينځ نه ايجاب او قبول ترسره کيږي او نه هم څه نرخ ټاکل کيږي. بيع الاستجرار دوه ډوله ده:

۱: لومړئ داچي د سامان نرخ وروسته ورکول سي.

۲: دوهم داچي د سامان نرخ له پيل څخه لادوکاندار ته ورکول سي.

علامه حصفکي په درمختار کي لومړئ ډول په لاندنيو الفاظو سره يادوي:

(ما يستجره الا انسان اذا حاسبه على اثمانها بعد استهلاكها)

"يعني بيع الاستجرار دې ته ويل کيږي چي سړئ له دوکاندار څخه په لږ لږ ډول څه شئ

واخلي، او د شيانو د کارولو څخه وروسته حساب وکړي او نرخ ادا کړي".

حاصل يې دادي چي سړئ د دوکاندار سره دې خبري ته ورسيږي چي کله هم په کور کي

څه شي ته اړتيا پيدا کيږي نو د دوکان څخه به يې ترلاسه کوي، او وروسته نوموړې

پريکړه عملي بڼه غوره کړي او د اړتيا وړ شيان له دوکان څخه ترلاسه کړي، او دوکاندار

نوموړي شيان د ايجاب او قبول او څه نرخ ټاکلو څخه پرته وړکوي او هغه کس يې د خپلي



اړتیا د پوره کولو لپاره کاروي، او وروسته چې په یوه میاشت کې غومره شیان واخیستل سي د میاشتي په پای کې حساب ولگوي او د شیانو ټول نرخ په یوځل دوکاندار ته ورکړي. د فقهي د مشهورو قواعدو پر اساس باید چې د بیع نوموړی صورت ناروا وگڼل سي ځکه چې که چیرې مونږ دا ووايو چې نوموړې بیع هغه مهال تکمیل سوه څه مهال چې اخیستونکي هغه شیان له دوکاندار څخه ترلاسه کړه نو په دې صورت کې دا خرابي رامینځته کېږي چې د مجهولو ثمنو پر اساس بیع منعقد سوه، ځکه چې هغه مهال د اخیستونکي او دوکاندار تر مینځ نه څه نرخ ټاکل سوی دی او نه هم د ثمن یادونه سوې ده. او که چیرې دا وویل سي چې بیع هغه مهال تکمیلېږي چې څه مهال چې د میاشتي په وروستیو کې د حساب تصفیه ترسره سي، او حال دادی چې دغه مهال هغه شیان د کارولو په نتیجه کې ختم سوي وي نو په دې صورت کې دوه ډوله خرابیاني رامینځته کېږي.

یو دا چې اخیستونکی نوموړي شیان د بیع د منعقد کیدلو څخه مخکې په کار راوړل او ختم یې کړل.

دوهم دا چې د معدوم شي بیع لازمیږي.

د نوموړو خرابیانو له امله ځینو فقهاوو "بیع الاستجرار" ناروا گڼلې ده. د عامو شافعي فقهاوو مذهب په دې ډول دی، لکه څرنګه چې علامه نووي فرمایي:

(فاما اذا اخذ منه شيئا ولم يعطه شيئا، ولم يتلفظا ببيع بل نويأ اخذه بئمنه المعتاد، كما يفعله كثير من الناس، فهذا باطل بلاخلاف لانه ليس ببيع لفظي ولا معاواة، ولا يعدد بيبعا فهو باطل، وليعلم هذا وليحترز منه، ولا تغتر بكثرة من يفعله، فان كثيرا من الناس ياخذ الحوائج من البئای مرة بعد مرة من غير مبايعة ولا معاواة ثم بعد مدة يحاسبه ويعطيه العوض، وهذا باطل بلاخلاف لما ذكرناه)

(المجموع شرح المذهب، ج: ۹، ص: ۱۷۳)

”يعني که چيري لومړی له دوکاندار څخه شيان واخلي او قيمت يې هغه ته ورته کړي او دواړه (پلورونکی او اخیستونکی) په خوله سره هم د بيع يادونه ونه کړي بلکه د دواړو نيت داوي چي ددغو شيانو بيع د بازاری نرخ له مخي ترسره کيږي، لکه څرنګه چي زيات شمير خلک داسي کوي، نو د بيع دغه صورت پرته له کوم اختلافه باطل دی، ځکه چي دغه نه لفظاً بيع ده او نه هم په بيع معاطاة کي داخل ګڼل کيږي، او کله چي په هيڅ ډول بيع کي نه شميرل کيږي نو نوموړی صورت باطل دی. د نوموړي بيع په حکم سره د پوهيدلو څخه وروسته بايد چي د داسي بيع د ترسره کولو څخه احتراز وسي، او دا خبره دي څوک په دوکه کي نه اچوي چي نوموړې بيع په عامه کچه دخلکو ترمينځ ترسره کيږي ځکه چي زيات شمير خلک له دوکاندارانو څخه وقتاً فوقتاً د بيع لفظي او معاطاة څخه پرته خپل دارتياوړ شيان اخلي، وروسته له څه مودې څخه په خپل مينځ کي حساب کوي او دوکاندار ته دهغه شيانو معاوضه ورکوي، دغه صورت پرته له کوم اختلافه باطل دی.“

ددې څخه دا معلومه سوه چي د بيع تعاطي او بيع استجرار په هکله د شافعيانو مسلك په پوره ډول مدون نه دی، خو د شافعي فقيهانو يوه ډله د بيع دواړه ډولونه روا بولي، له هغوی څخه امام غزالي هم دی، دغه رنگه علامه رملي فرمايي:

(اما الاستجرار من يتاع فباطل اتفاقاً اي حيث لم يقدر الثمن كل مرة على ان الغزالي  
سامح فيه ايضاً بناء على جواز المعاطاة)

(نهاية المحتاج للرملي ج ۳ ص: ۳۶۴)

”له دوکاندار څخه په لږ لږ ډول څه اخیستل د ټولو په اتفاق باطل دی، ځکه چي په دغه کي د هر ځل لپاره نرخ نه متعين کيږي، خو امام غزالي د بيع معاطاة د جواز پر اساس په دې هکله د تسامح څخه په کار اخیستلو سره دغه هم روا ګڼلی دی.“ دغه رنگه علامه شربيني خطيب فرمايي:

واخذ الحاجات من البيع يقع على ضربين احدهما ان يقول: اعطني بكذا لحما او خبزاً مثلاً وهذا هو الغالب في دفع اليه مطلوبه فيقبضه و يرضى به ثم بعد مدة يحاسبه و يؤدي ما اجتمع عليه

فهذا مجزوم بصحته عند من يجوز المعاطاة فيما اراه، والثاني ان يلتبس مطلوبه من غير تعرض لثمن كاعطني رطل خبز او لحم مثلاً فهذا محتمل وهذا ما راى الغزالي اباحته ومنعها المصنف "يعني النووي".

(مغنى المحتاج: ج ۲: ص: ۴)

"يعنى له دوکاندار څخه د اړتیا وړ شیان په دوه ډوله سره اخیستل کېږي:

یو دا چې اخیستونکی مثلاً دا ووايي چې ماته د دومره نرخ غوښه یا ډوډۍ را کړه، په عمومي ډول همدا صورت واقع کېږي، نو پلورونکی د اړتیا وړ شیان ورکوي او اخیستونکی پر هغه باندې قبضه ترسره کوي او خپله خوښی څرګندوي، که موده وروسته بیا حساب لګول کېږي او اخیستونکی خپل ټول واجب الاداء نرخ ادا کوي. زما په آند کوم فقهاء حضرات چې بیع معاطاة روابولي، د هغو په آند نوموړی صورت په یقیني توګه صحیح دی، دوهم صورت دادی چې اخیستونکی د نرخ د یادوني څخه پرته خپل د اړتیا وړ شیان له دوکاندار څخه اخلي مثلاً دا ووايي چې ماته یو رطل غوښه یا ډوډۍ را کړه (نو پلورونکی هغه ته د اړتیا وړ شیان ورکوي) د دغه صورت په جواز کې احتمال سته، خو امام غزالي یې د جواز قائل دی، او مصنف یعنی نووي یې د نه جواز قائل دی. د مالکیانو په کتابونو کې د بیع الاستجرار د دوهم قسم یادونه ترسترګو کېږي په کوم کې چې نرخ له پیل څخه ادا کېږي دغه رنگه امام مالک په موطا کې فرمایي:

(ولا باس ان يضع الرجل عند الرجل درهم ثم يأخذ منه بربع او ثلث او بكسر معلوم سلعة معلومة فاذا لم يكن في ذلك سعر معلوم وقال الرجل: اخذ منك بسعر كل يوم، فهذا لا يحل، لانه غرر يقل مرة ويكثر مرة ولم يفتقراً على بيع معلوم)

(موطا امام مالک: جامع بیع الطعام)

"يعنى که چیرې یو سړی د دوکاندار سره یو درهم کښېږدي او وروسته د دغه درهم په دریمه یا څلورمه او یا هم بله کومه خاصه حصه سره له دوکاندار څخه یو شی واخلې نو دغه صورت روا دی.

خوکه چیري ددغه شې نرخ معلوم نه وي او اخیستونکی دا ووايي چي زه چي ستا څخه کوم شې اخلم هغه د همدغه ورځې د نرخ په حساب سره اخلم ، نو دغه صورت نه دی روا، ځکه چي په دې کې دوکې ده، ځکه چي نرخ لوړېږي او ټیټېږي او متعاقدين پر یو معلوم نرخ باندې د اتفاق کولو څخه پرته یو له بل څخه بیل سول”-

ددغه عبارت څخه دا معلومه سوه چي د مالکیانو په آند د استجرار د نه جواز لامل د نرخ جهالت دی، دا څه توپیر نه لري چي نرخ لومړئ ادا سي او که وروسته ادا سي- تر دغه حده پوري مالکیان د زیاترو شافعیانو سره متفق دي- د حنبلیانو څخه د نوموړي مسئلې په اړه بیلابیل روایتونه منقول دي، لکه چي ابن مفلح په ”النکت والفوائد السنیة“ کې فرمایي:

( قال ابو داؤد في مسئله باب في الشراء ولا يسمى الثمن سمعت احمد سئل عن الرجل يبعث الى البقال فيأخذ منه الشيء بعد الشيء، ثم يحاسبه بعد ذلك قال: ارجو ان لا يكون بذلك بأس- قال ابو داؤد: وقيل لأحمد: يكون البيع ساعتئذ؟ قال: لا- قال الشيخ تقي الدين: وظاهر هذا انهما اتفقا على الثمن بعد قبض المبيع والتصرف فيه وان البيع لم يكن وقت القبض، وانما كان وقت التحاسب وان معناه صحة البيع بالسعر (موسوعة الفقه الاسلامي: ج: ٥ ص: ٣٠٥)

”امام ابو داؤد خپلي مسئلې بیانوي او فرمایي: دغه باب د هغو شيانو په هکله دی چي هغه شيان واخیستل سي او نرخ یې بیان نه سي، د امام احمد څخه پوښتنه وسوه چي یو کس وقتاً فوقتاً له دوکاندار څخه د اړتیا وړ شيان اخلي او وروسته حساب کوي، امام احمد په جواب کې وفرمایي چي زما په آند په دې کې څه حرج نه سته- امام ابو داؤد فرمایي چي

د دوهم ځل لپاره دامام احمد پوښتنه وسوه چي هغه مهال بيع منعقد کيږي؟ دوی په جواب کي وفرمايل چي نه.

شيخ تقي الدين فرمايي: ددې څخه دا څرگنديږي چي پرمبيع باندي د قبضه کولو او په هغه کي د تصرف څخه وروسته دي دواړو متعاقدينو پر نرخ باندي متفق سويوي، او دغه بيع پرمبيع باندي د قبضه کولو پر مهال نه منعقد کيږي بلکه د حساب او کتاب کولو پرمهال منعقد کيږي، او دغه بيع د بازاړي نرخ سره سم صحيح گڼل کيږي.

ددې عبارت څخه دا څرگنده سوه چي د حنبليانو په آند د بيع الاستجرار د جواز روايت پر بازاړي نرخ باندي مبني دي، له همدې امله نو ددې مسئلې په هکله د دوی دوه روايتونه سوه متأخرينو حنفيانو د بيع الاستجرار د جواز فتوی ورکړې ده، که څه هم د دوکاندار څخه د سامان اخيستلو پر مهال د نرخ يادونه نه وسي، په درمختار کي دي:

(ما يستجره الانسان من البياع اذا حاسبه على اثمانها بعد استهلاكها جاز استحسانا)

(درمختار مع ردالمحتار: ج: ۴ ص: ۵۱۶)

”انسان چي د دوکاندار څخه په لږ لږ ډول شيان اخلي او دکارولو وروسته څخه يې د هغه د نرخ حساب کوي، دغه معامله استحساناً روا ده“.

علامه ابن نجيم فرمايي:

(ومما تسامحوا فيه واخرجوه عن هذه القاعدة ما في القنية: الاشياء التي تؤخذ من البياع على وجه الخرج كما هو العادة من غير بيع كالعدس والملح والزيت ونحوها ثم اشتراها بعد ما انعدمت صح اه فيجوز بيع المعدوم هنا)

(البحر الرائق: ج: ۵ ص: ۲۵۹)

”د بيع هغه صورت په کوم کي چي حنفي علماوو د تسامح څخه کار اخيستی دی هغه ددې قاعدې څخه استثناء دی، چي په قنیه کي دا تذکره سته، هغه دا چي هغه کورني د اړتيا وړ شيان چي خلك يې عادة د بيع او شراء د ضرورت سره سم له دوکاندار څخه

اخلي لکه دال، مالګه، تیل اوداسي نور، او بیا د هغو شيانو د کارولو څخه وروسته د هغو شيانو بيع ترسره کېږي، دغه معامله صحيح ده، او په دغه کې د معدوم بيع روا ده.

د دې څخه دا څرګنده سوه چې د حنفیانو په آند بيع الاستجرار استحساناً روا ده، خو وروسته د استحسان د وجهي په هکله د حنفي علماوو عبارتونه په جل اجلا ډول دي، په بيلا بيلو کتابونو کې د فقهاوو د عبارتونو د مطالعې او څيړنې څخه وروسته چې زما په آند کومه خلاصه او لنډيز راوتلی دی هغه په لاندې ډول دی:

هغه بيع الاستجرار په کومه کې چې قيمت له پيل څخه ادا سوی وي، هغه له دوه حاله څخه خالي نه ده: يا به دا صورت وي چې کله هم اخیستونکي له دوکاندار څخه څه شی اخلي نو دوکاندار به د هغه شي نرخ بيانوي، يا به له کوم بل لوري څخه د هغه نرخ دواړو ته معلوم وي.

هغه فقهاء چې د تعاطي د جوازيه اړه وينا کوي د هغوی په آند استجرار نوموړی صورت پرته له کوم اختلاف څخه روا دی.

نو په دغه صورت کې د هر شي بيع د تعاطي پر اساس هغه مهال منعقد کېږي څه مهال چې اخیستونکي پر شي باندي قبضه ترسره کړي، خود ټولو بيو و حساب د میاشتي په وروستی کې په یو وار سره کېږي.

په دغه صورت کې نه د ثمنو جهالت لازميږي اونه هم د معدوم بيع لازميږي. د بيع استجرار نوموړی صورت د حنفیانو، مالکیانو، حنبليانو او په شافعي فقهاوو کې د امام غزالي او امام ابن سريج په آند روا دی، خو د شافعيانو د مشهور مسلك سره سم د بيع استجرار جواز د ايجاب او قبول پر تلفظ باندي موقوف دی، لکه مخکي چې یادونه وسوه چې د تعاطي په هکله د جمهورو مسلك راجح دی.

او یا به هم دا صورت وي چې دوکاندار هر ځل د شي نرخ نه بيانوي بلکه په لومړي ځل کې

دواړه لوري دې خبرې ته سره ورسېږي چې اخیستونکی په کومه ورځ له دوکاندار څخه شی اخلې نو د هغه ورځې د بازاری نرخ سره سم به حساب لگول کېږي.

په دغه صورت کې د بیع الاستجرار دغه صورت د قبضې د ترسره کولو دورځې پر بازاری نرخ باندې موقوف دی، او د څلورو امامانو په آند دغه اصول مشهور دي چې دیوشي بیع د بازاری نرخ یا مثلي نرخ یا د لیکل سوي نرخ له مخې ترهغوب پوري نه ده رواترځو پوري چې په مجلس کې دننه دواړو لورو ته په متعین ډول د هغه شي نرخ نه وي معلوم سوی. (ردالمحتار ج ۴ ص: ۵۲۹)

خود شافعي مسلک او حنبلي مسلک یو روایت دادی چې د بازاری نرخ له مخې بیع صحیح گزري، او په شافعیانو کې نوموړی مسلک د امام رافعي لورته منسوب دی، څرنگه چې امام نووي نوموړی روایت په لاندنیو الفاظو سره ذکر کړی دی:

(و حکي الرافي وجها ثالثا انه يصح مطلقا للمتكن من معرفته كما لو قال: بعت هذه الصبرة كل صاع بدرهم يصح البيع وان كانت جملة الثمن في الحال مجهولة وهذا ضعيف شاذ) (المجموع شرح المذهب ج: ۹ ص: ۳۶۶)

”امام رافعي دریم صورت دا بیان کړی دی چې د بیع نوموړی صورت مطلقاً صحیح دی ځکه چې نرخ معلومول ممکن دي، د مثال په ډول یوکس دا ووايي چې زه پرتاباندي د غنمو دغه کوټه په دې ډول پلورم چې د هري یوې صاع په مقابل کې به یو درهم راکوې، نو دغه بیع صحیح ده که څه هم فعلاً د غنمو د کوټې مجموعي نرخ مجهول دی، خو دغه قول ضعیف او شاذ دی.“

او په حنبليانو کې نوموړی روایت علامه شیخ تقي الدین غوره کړی دی او د امام احمدیو روایت هم په دې ډول دی.

(الانصاف للمرداوی ج ۴ ص: ۳۱۰)

او مخکې د شیخ تقي الدین عبارت را نقل سو.

دغه رنگه علامه ابن القيم هم د نوموړي بيع د جواز قائل دی او د افرمائي چي د امام احمد  
 خخه يې جواز منصوص دی، او د دوی شيخ علامه ابن تيميه هم د جواز قول غوره کړی دی.  
 (اعلام الموقعين: ج: ۴ ص: ۳)

په هر صورت! پر نوموړي موضوع باندې د فقهاوو د عبارتونو او د هغوی د دلایلو د څېړني  
 خخه وروسته چي کوم حقيقت زما مخ ته واضح سو هغه دادی چي شيان دوه ډوله دي:  
 لومړئ قسم هغه شيان دي چي د هغوی د يوگونو بدلون له امله د هغوی په نرخ کي بدلون  
 راځي او د يوې معلومي پيماني په مرسته يې د نرخ تعينول ممکن نه وي. د مثال په ډول يو  
 سوداگري په لس روپۍ پلوري او بل يې همدغه مهال د نوموړي نرخ خخه په زيات نرخ او  
 يا هم په کم نرخ باندې پلوري.

نو کوم فقهاء چي په دې نظر دي چي د بازاړي نرخ له مخي يې پلورل حرام دي، د هغو هدف  
 او مقصد دغه لومړي قسم شيان دي، ځکه چي د بازاړي نرخ (چي عاقدينو ته د دغو شيانو  
 بازاړي نرخ معلوم نه وي) اصطلاح د دغو شيانو په حق کي غير مستقره او نه پاته کيدونکې  
 ده، له همدې امله د بازاړي نرخ له مخي د عقد کولو په صورت کي ثمن مجهول پاته کېږي  
 او دغه جهالت مفضی الی النزاع جوړېږي.

دوهم قسم شيان هغه دي چي نه د هغوی په يوگونو کي څه تفاوت او توپير وي او نه هم په  
 نرخونو کي، او د هغه شيانو نرخونه د يوې معلومي پيماني په مرسته متعين کيدلای سی  
 په دې ډول چي هرکس يې په آسانه طريقه سره نرخ معلومولای سي او د نوموړي پيماني  
 په مرسته د نرخ په تعينولو کي دکومي تيروتنې يا جنګ جگړې احتمال هم نه وي. نو کوم  
 فقهاء حضرات چي د بازاړي نرخ له مخي د پلورلو د جواز قائل دی د هغو هدف دغه دوهم  
 قسم شيان دي، ځکه چي د دغو شيانو د بيع پر مهال د پيماني بيان د نرخ د بيان قائم مقام



پاته کيږي او کوم داسي جهالت نه پاته کيږي چي مفضي الی النزاع وي.  
څرنګه چي امام محقق علامه ابن همام دې خبري ته په اشاره کولو سره فرمايي:

(ومما لايجوز البيع به: البيع بقيمته، او بماحل به او بما تريد او تحب او براس ماله او بما  
اشتراه او بمثل ما اشترى فلان لايجوز..... وكذا لايجوز بمثل ما يبيع الناس الا  
ان يكون شيئا لايتفاوت كالخبز واللحم).  
(فتح القدير مع الكفاية: ج ۵: ص ۴۶۷)

”هغه صورتونه په کومو کې چې بيع نه ده روا هغه داديچي بايع دا ووايي چې زه دغه شئ  
دده په نرخ سره پلورم او يا يې په هغه نرخ سره پلورم په کوم نرخ سره چې ماته تمام سوی  
دی، يا يې په هغه نرخ سره پلورم په کوم نرخ سره چې يې ته اخيستل غواړي، يا کوم نرخ  
چي ستاخوښ وي، يا يې دده په راس المال باندې پلورم، يا يې په هغه نرخ سره پلورم په  
کوم نرخ سره چې ما اخيستی دی، او يا يې په هغه نرخ سره پلورم په کوم نرخ سره چې  
فلان اخيستی دی. دغه صورتونه نه دي روا.

دغه رنگه دغه صورت هم ندی روا چې بايع دا ووايي چې زه يې په هغه نرخ سره پلورم په  
کوم نرخ سره چې يې خلک پلوري، مګر نه هغه صورت کچيری هغه شئ داسی وی چې  
د هغه په يوکونو کې توپير نه ترسترګو کيږي لکه ډوډی او غوښه.

علامه ابن عابدين هم دغه رنگه عبارت دصاحب ”النهر الفائق“ څخه نقل کړی دی:

(وخرج ايضا مالوكان الثمن مجهولا كالبيع بقيمته او براس ماله او بما اشتراه او بمثل  
ما اشتراه فلان.....ومنه ايضا مالو باعه بمثل ما يبيع الناس الا ان يكون شيئا لا  
يتفاوت).  
(درمختار: ج ۴: ص ۵۲۹:)

”او ددغه حکم څخه هغه بيع خارج سوه په کومه بيع کي چي ثمن مجهول وي، د مثال په  
ډول شئ په خپل نرخ سره پلورل، يا په رأس المال سره پلورل، يا په هغه نرخ سره پلورل

په کوم نرخ سره چې بايع اخيستی وي يابه هغه نرخ سره پلورل په کوم نرخ سره چې فلان اخيستی وي. اودغه صورت هم نه دی روا چې بايع دا ورايي چې په هغه نرخ سره يې پلورم په کوم نرخ سره چې بې خلک په بازار کې پلوري، خو په وروستۍ صورت کې بيع هغه وخت روا ده چې شئ داسې شئ وي چې په مختلفو يوگونو کې يې توپير نه ترسټرگو کيږي.“

زما په آند دغه نظر ډير معتدل او د متفقه اصولو سره زيات موافق دی، ځکه چې د ثمن دا ډول جهالت چې مفضی الی النزاع وي هغه د بيع د جواز څخه مانع دی، خو کله چې د يوې مضبوطې پيمانې د تعين څخه وروسته د نزاع احتمال پای ته ورسېږي او مانع رفع سي نو بيا بيع روا ده. اوس مهال زيات شمير شيان په دې ډول دي چې مثلي نرخ يې د يوې متعيني پيمانې په مرسته سره په دې ډول (Adjust) ځای پرځای کيږي چې وروسته د څه نزاع او جگړې احتمال نه پاته کيږي.

له همدې امله نو د دغه رنگه شيانو معامله ترسره کول صحيح گڼل کيږي او د بازاری نرخ پر اساس باندي په دغو شيانو کې ”بيع الاستجرار“ روا گڼل کيږي.

مثلاً نن صباد ”ورځپاڼه پلورنکي“ سره خلک په دې ډول معامله ترسره کوي چې هغه دي هره ورځ يوه ”ورځپاڼه“ د اخيستونکي تر کوره پوري د دې خيال له مخې رسوي چې د مياشتې په وروستۍ کې به د ورځپاڼې د پرچون خرڅلاؤ (Retail price) پر اساس حساب لگول کيږي.

نوځيني وخت اخيستونکي نه پوهيږي چې د ورځپاڼې پرچون خرڅلاؤ (Retail price) څه دی؟ خود ورځپاڼې پرچون خرڅلاؤ او نرخ دا ډول ثابت دی چې دخلکو د بدلولو له امله د هغه په نرخ کې څه توپير نه راځي.

هو! ځيني وخت داسې هم کيږي چې د مياشتې په مينځ کې د ورځپاڼې په نرخ کې بدلون راځي خو هغه بدلون د ټولو اخيستونکو په حق کې وي او د يو ځانگړي اخيستونکي په حق کې نه وي

نو د ورځپاڼې دنرخ په تعینولو کې د نزاع هیڅ صورت نه ترسترگو کېږي.

نو ورځپاڼه پلورونکي چې کله هم داخیستونکي په حکم او اجازه سره د هغه کور ته ورځپاڼه رسوي نو هغه مهال د بازاری نرخ له مخې بیع منعقد کېږي او د میاشتي په وروستی کې حساب تصفیه کېږي.

په هر صورت! دا د استجرار د دوهم صورت مثال ووپه کوم کې چې قیمت وروسته ادا کېږي د دې تفصیل څخه دا څرگنده سوه چې د استجرار په دوهم صورت کې هر ځل بیع هغه مهال منعقد کېږي څه مهال چې اخیستونکي پر مبیع باندي قبضه ترسره کوي، خو په دې شرط چې د هغه شي نرخ به د یوې معلومې پیماني سره دا ډول تړون لري چې د ثمن د تعینولو په لړ کې به د هیڅ رنگه ستونزي او نزاع رامینځته کیدلو احتمال نه وي، خو که چیرې دا ډول نه وي نو په دغه صورت کې بیع د قبضه ترسره کولو پر مهال نه منعقد کېږي. د نوموړي صورت شرعي حکم به انشاء الله د دریم قسم د بیان سره سم ذکر سي.

### د استجرار دریم ډول په کوم کې چې نرخ وروسته ادا کېږي

د بیع استجرار دریم ډول دادی چې د شي داخیستلو پر مهال د هغه نرخ معلوم نه وي او نه هم د معاملي د ترسره کولو پر مهال د عاقدینو په ذهن کې کوم داسې معیار وي چې د هغه پر اساس ثمن په دې ډول تحدید او معلوم سي چې وروسته د څه نزاع احتمال پاته نه سي بلکه عاقدین په بې پرواهۍ سره معامله ترسره کړي او ثمن ته هیڅ ډول تعرض ونه کړي. لکه څرنگه چې په دغه صورت کې پرسامان باندي د قبضه ترسره کولو پر مهال ثمن په پوره ډول مجهول دی او دارنگه جهالت فاحشه دی چې مفضي الی النزاع جوړیدلای سي نو د سامان د اخیستلو تروخت پوري بیع نه منعقد کېږي او د میاشتي په وروستی کې د

حساب د تصفيه ترسره کولو پوري بيع فاسد گڼل کېږي، خو متأخرين حنفیان فرمایي چې کله د میاشتي په وروستی کې د تصفیه پر مهال دواړه لوري پر ثمن باندې اتفاق ترسره کړي نو هغه مهال بيع صحيح گرزي.

وروسته ځینې فقهاء فرمایي چې د تصفیه پر مهال دغه معامله د بيع صورت خپلوي، يعنې کله چې د دغو شیانو صحيح نرخ د تصفیه پر مهال د عاقدینو په وړاندې څرگند سي نو هغه مهال بيع منعقد کېږي.

خودلته یو اشکال رامینځته کېږي او هغه دا چې اخیستونکی چې کوم شیان یوه یوه میاشت له دوکاندار څخه اخلي په هغو شیانو کې زیاتره شیان د کارولو سره څخه وروسته ختم سوی وي او د تصفیه پر مهال یې هېڅ وجود نه وي نو د دغو معدومو شیانو بيع به څرنگه صحيح سي؟

ځینو فقهاووله دغه اشکال څخه په دې ډول جواب ورکړی دی چې که څه هم دغه د معدوم بيع ده خو د عرف یا تعامل او یا هم عموم بلوی پر اساس استحساناً دغه رنگه بيع روا ده. دغه د علامه ابن نجیم موقف دی، اولکه مخکې چې یادونه وسوه نوموړی موقف په "البحر الرائق" او "الاشباه والنظائر" کې موجود دی.

خودلته یو بل اشکال کېږي او هغه دا چې په دې صورت کې اخیستونکی په داسې شیانو کې تصرف او لاس وهنه کوي کوم چې دده په ملکیت کې داخل نه دي اونه هم د هغو شیانو بيع ترسره سوېده او د بل په ملکیت کې تصرف ترسره کول نه دي روا.

جواب یې دادی چې نوموړی تصرف د مالک په اجازه سره ترسره سوی دی او د مالک په اجازه سره د هغه په ملک کې تصرف کول روادي نو ځکه دغه صورت روا دی.

نورو فقهاوو بیا نوموړې معامله د بيع پر اساس نه، بلکه د "ضمان المتلفات" یعنې د بې ځایه سوو شیانو د ضمان پر اساس یې صحيح گڼلې ده، وجهه یې داده چې د شې داخیستلو پر

مهال ثمن مجهول وو او د تصفيې پرمهال مبيع معدوم گرزیدلی وو، نو ځکه دغه معاملې ته په هېڅ صورت کې بېع ویل صحیح نه دي، نو د اوپلاي سوچي اخیستونکي نوموړی شی د پور په توګه اخیستی دی، او وروسته یې هغه شی په کارولو سره هلاک او بې ځایه کړی دی چې په نتیجه کې یې پرده باندې ضمان راغلی، او وروسته د تصفيې پرمهال چې دواړو لورو کوم ضمان وټاکي هغه ضمان به ادا کوي.

خودلته یو اشکال کېږي او هغه دا چې د حنفیانو په آند یواځې په "مثلیاتو" کې د پور معامله ترسره کیدلای سي او په "ذوات القیم" شیانو کې د پور معامله نه سې ترسره کیدلای. جواب یې دادی چې په "ذوات القیم" شیانو کې چې کوم د پور عدم جواز ثابت دی نو استجرار استحساناً د هغه څخه مستثنی دی، لکه څرنګه چې په ډوډۍ او میده سوو وړوکی استحساناً اقتراض روا ګڼل سوی دی او حال دادی چې دغه دواړه شیان "مثلیات" نه بلکه "ذوات القیم" ګڼل کېږي.

د استجرار د دغه صورت دروا ګڼل سوي بېلابېلې طریقې علامه ابن عابدین په "ردالمختار" کې لیکلي دي. دا حق په آند-والله اعلم بالصواب- د نوموړي معاملې د صحیح ګڼلو لپاره لومړئ صورت ترټولو راجح صورت دی، هغه دا چې کله دواړي لوري د تصفيې پرمهال د سامان پر نرخ باندې متفق سي نو هغه مهال عقد بېع صحیح ګرزي.

په دې صورت کې چې کوم اشکال رامینځته کیدی چې بېع المعدوم لازميږي او هغه ناروا دی، نو جواب یې دادی چې حقیقه په نوموړي صورت کې د معدوم بېع نه سته بلکه د هغه شي بېع ترسره کېږي د کوم شي څخه چې اخیستونکي په پوره ډول انتفاع ترلاسه کړې ده او د انتفاع په نتیجه کې هغه شی هلاک سوی دی. او بېع معدوم ځکه حرامه ده چې په هغه کې

”غرر“ يعني دوکه موجودیت لري او ځيني وخت د مبيع د عدم او نه موجودیت له امله پلورونکی دا قدرت نه لري چې هغه اخیستونکي ته وروسپاري.

خو په نوموړي صورت کې ”غرر“ يعني دوکه نه ترسترگو کېږي، ځکه چې پلورونکی له پخوا څخه لا اخیستونکي ته مبيع ورسپارلې ده او مبيع د اخیستونکي سره موجود وو آن تردې چې اخیستونکي له هغه څخه انتفاع ترلاسه کړې ده او په نتیجه کې یې مبيع هلاک سوی دی.

نو د تصفيې پرمهال مبيع موجود فرض کېږي، او بيع صحيح گرزي.

او پاته سو هغه اشکال چې په دې صورت کې د بل په ملکیت کې تصرف او لاس وهنه لازميږي او دغه عمل ناروا دی، نوجواب یې دادي چې د تصفيې پرمهال کله هم بيع صحيح وگرزي نو دغه صحيح کيدل تقدیراً هغه وخت ته منسوب گڼل کېږي کوم وخت چې اخیستونکي هغه شی ترلاسه کړی دی او داسي گڼل کېږي چې گواکي اخیستونکي په هغه شي کې تصرف ترسره کړی دکوم شي چې دئ د بيع په مرسته مالک گرزيدلی وو. نوموړی صورت د هغه ضمان په شان دی کوم ضمان چې په غصب سوو شيانو کې رامینځته کېږي، يعني په غصب سوو شيانو کې د غاصب تصرف صحيح نه دی خو کله چې غاصب د غصب سوي شي ضمان اداکوي نو دئ د هغه شي مالک گرزي او ملک د غصب وخت ته منسوب گڼل کېږي. يعني گواکي غاصب چې څه مهال هغه شی غصب کړی و هغه مهال دئ دهغه مالک گرزيدلی وو. له همدې امله دراجح قول سره سم غاصب چې په مغضوب شي کې کوم تصرفات ترسره کړي وه هغه تصرفات د ضمان د ادا کولو څخه وروسته خپله صحيح وگرزیدل.

او په کوم صورت کې چې مغضوب منه د غاصب لپاره په مغضوب شي کې تصرف

(د اجازې په مرسته) حلال وگرزوي نو په هغه صورت کې په دې کې هېڅ اختلاف نه سته چې د غاصب ټول تصرفات د ضمان د ادا کولو څخه وروسته جائز او روا گرزي. نو کله چې په غصب کې د ضمان د ادا کولو څخه وروسته غاصب د مغضوب شي مالک جوړېږي او حال د ادې چې هغه شی د غصب کړی وو، نو په "بيع الاستجرار" کې سامان اخیستونکي په طریق اولی سره مالک جوړېږي ځکه چې دلته د مالک د اجازې له مخې قبضه او تصرف ترسره کېږي، او په بيع الاستجرار کې سامان اخیستونکي کنهکار هم نه گڼل کېږي او د غصب له امله غاصب کنهکار گڼل کېږي.

په هر صورت بيع الاستجرار د "ضمان المتلفات" په ډول نه ده لکه څرنګه چې دوهم ډول فقهاء په دې نظر وو، خو دومره ویل کېدلای سي چې د همدغه حیثیت له مخې د ضمان المتلفات نظیر گڼل کېږي، یعنې په دې کې هم وروسته ترسره کېدونکې بيع د قبضې ترسره کولو وخت ته منسوب گڼل کېږي لکه څرنګه چې هغه ملکیت "چې د ضمان د ادا کولو څخه وروسته رامینځته کېږي" د غصب وخت ته منسوب گڼل کېږي.

## لنډه

دا چې د ثمن مؤخر له مخې چې کومه بيع الاستجرار ترسره کېږي د هغه د حکم لنډیز په لاندې ډول دی:

۱: که چیرې پلورونکي اخیستونکي ته د سامان نرخ هغه مهال وروسپاري څه مهال چې اخیستونکي پر سامان باندې قبضه ترسره کړي، نو په دغه صورت کې د هر څل قبضه کولو پر مهال بيع صحیح گڼل کېږي، او پر صحت باندې یې د هغو ټولو فقهاوو اجماع ده کومه چې د "بيع بالتعاطي" د جواز قائل دی. او د حساب تصفیه به هغه مهال ترسره کېږي څه

مهال چي اخیستونکي د مبيع پر مجموعه باندي قبضه ترسره کړي.

۲: که چیري پلورونکي اخیستونکي ته هر ځل د قبضه کولو پر مهال نرخ نه وروښی، خو متعاقدينو ته د معلومه وي چي د بازاری نرخ له مخي بيع ترسره کړي او بازاری نرخ هم په دې ډول متعین وي چي په هغه کي د څه رد و بدل او اختلاف احتمال نه وي پاته، نو په دغه صورت کي هم هر ځل د قبضه ترسره کولو پر مهال بيع صحیح کړي.

۳: که چیري د قبضه ترسره کولو پر مهال د مبيع نرخ معلوم نه وو یا عاقدین پر دې خبره باندي متفق وه چي د بازاری نرخ له مخي به بيع منعقد کړي، خو په بازار کي د هغه شی په نرخ کي دؤمره اندازه توپیر ترسترگو کیدی چي د نرخ په تعینولو کي یې اختلاف موجود وو نو په دغه صورت کي د قبضې ترسره کولو پر مهال بيع نه صحیح کړي، بلکه د حساب د تصفیه کولو پر مهال بيع صحیح کړي او د هغه صحت د قبضه ترسره کولو وخت ته منسوب گڼل کړي. له همدې امله په دغه مبيع کي د اخیستونکي ملکیت د قبضې له وخته څخه ثابت گڼل کړي او د ثمن دادا کولو څخه وروسته د قبضې پر مهال د اخیستونکي ټول تصرفات په مبيع کي حلال گڼل کړي.

### د ثمن مقدم له مخي بيع الاستجرار ترسره کول

د بيع الاستجرار دویم قسم دادی چي اخیستونکي د مبيع نرخ له پیل څخه پلورونکي ته ورکړي او بیا په لږ لږ ډول له پلورونکي څخه مبيع تر لاسه کوي او وروسته د میاشتي یا د کال په وروستی کي چي کله اخیستونکي پوره مبيع لاس ته راوړي نو هغه مهال حساب تصفیه کړي. په دغه صورت کي ضروري ده چي د استجرار پر دواړو اړخونو باندي غور وښی. لومړئ دا چي په نوموړي صورت کي ثمن معلوم دی او که مجهول؟ دوهم دا چي کوم نرخ اخیستونکي له پیل څخه ادا کړی دی، د هغه څه حیثیت دی؟

مکتبه حقانیه مسجد کوڅه بوغرا دوه چمن

دا د پښتو دارالمصنفین لخوا سکین سو



د ثمن د معلوم او مجهول کیدلو په هکله دلته هم هغه درې صورتونه وجود لري کوم چې بې د ثمن موخړ له مخې په بیع الاستجرار کې وجود درلودی، او د دواړو حکم یو رنگه دی او په دې هکله د دواړو ترمینځ څه توپیر نه سته.

او پاته سوه دا خبره چې ثمن څه حیثیت لري؟ ثمن مقدم ګڼل کېږي؟ د پلورونکي سره امانت ګڼل کېږي؟ او که پور ګڼل کېږي؟

که چیرې ثمن مقدم و ګڼل سي نو په دغه صورت کې دوه شرطونه ضروري دي: لومړئ شرط دا چې نرخ دادا کولو پر مهال به د مبيع جنس او د هغه وصف او مقدار معلوم وي، ځکه چې نرخ او ثمن پر بیع باندې موقوف دي، او د بیع له شرطونو څخه یو شرط دا هم دی چې د مبيع ذات، وصف او مقدار به معلوم وي.

دوهم شرط دا چې مبيع به له هغو شیانو څخه وي په کومو شیانو کې بیع سلم یا استصناع راتلای سي، او په عقد کې به هغه ټول شرطونه ملحوظ وي کوم شرطونه چې د بیع سلم او استصناع د جواز لپاره ضروري ګڼل کېږي، د هغه اختلاف سره سم چې د شرطونو په هکله د فقهاوو ترمینځ وجود لري، ځکه چې د ثمن مقدم له مخې پلورل یواځې په بیع سلم او استصناع کې کیدلای سي، نو دلته به هم هغه شرطونه ملحوظ وي کوم چې په بیع سلم کې ضروري دي.

مشاهده دا څرګندوي چې په بیع الاستجرار کې نوموړي دواړه شرطونه موجودیت نه لري ځکه چې څه مهال اخیستونکي پلورونکي ته روپی ورکوي نو هغه مهال کله ناکله داسې هم پېښېږي چې روپی ورکونکي په دې هم نه پوهېږي چې هغه وختاً فوقتاً د دغو روپو په مرسته څه اخلی، او که چیرې هغه په دې پوهېږي هم چې فلان شی اخلم خو بیا هم دده لپاره د هغه شی وصف، مقدار او وخت بیانول امکان نه لري.

نو له همدې امله په دغه کي د بيع سلم شرطونه موجوديت نه لري.

او ځيني مهال هغه شئ داسي نه وي چي جوړولو ته يې اړتيا وي، نو له همدې امله په هغه کي استصناع هم نه سي متحقق کيدلای.

او که چيري دا وويل سي چي اخيستونکي کومي روپۍ پلورونکي ته ورکړي دي هغه روپۍ د پلورونکي سره د امانت په ډول دي، نو اخيستونکي چي کله هم له پلورونکي څخه يو شئ اخلي نو د امانت درويو هغه حصه "چي د اخيستل سوي شي د نرخ سره برابره ده" ثمن گڼل کيږي، او پاته روپۍ د پلورونکي سره هغه رنگه د امانت په توگه پاته کيږي څرنگه چي اخيستونکي ايسي وي او د پلورونکي لپاره دانه ده روا چي هغه روپۍ د خپلي اړتيا د پوره کولو لپاره وکاروي، ځکه چي په امانت کي تصرف کول نه دي روا.

نوموړي صورت ستونزمن بلکه په عملي توگه متعذر هم دی او د بيع الاستجرار چي کومه مشهوره او متعارفه طريقه ده د هغه طريقې سره مخالفت هم لري، ځکه چي کوم دوکاندار چي بيع الاستجرار ترسره کوي هغه په جلا ډول د غېروپۍ نه ساتي بلکه يواځي دومره کوي چي په هغه حساب کي يې ځای پرځای کوي کوم حساب چي پيشگي يعني له پيل څخه ورکول سوی وي، او وروسته دغه روپۍ چي څرنگه وغواړي کاروي يې.

او که چيري مونږ دا ووايو چي اخيستونکي چي کومي روپۍ پلورونکي ته ورکړي دي هغه پور دی، ځکه چي پلورونکي په هغه کي تصرف کولای سي او د هغه لپاره دارنگه عمل ترسره کول روا دی، خو په دې صورت کي دا اشکال سته چي دغه يو داسي پور دی په کوم کي چي دا شرط ده چي په راتلونکي کي به بيع ترسره کيږي، ځکه چي اخيستونکي د صلي رحمي له مخي پلورونکي ته پور نه دی ورکړی بلکه د دې غرض له مخي يې ورکړی دی چي

په راتلونکي کې يې په مرسته بيع ترسره کړي، نو د پور په معامله کې بيع مشروط سوه او دا يوداسي شرط دی چې د پور دمقتضا خلاف دی، نو په کار ده چې دغه صورت هم فاسد سي. زما په آند کومو فقهاوو چې داستجرار پر مسئلې باندې بحث ترسره کړی دی، په هغوی کې هېچا هم دغه اشکال ته تعرض نه دی کړی.

زما په آند هغه روپۍ کومې چې اخيستونکي له پيل څخه پلورونکي ته ورکړي دي د هغه په هکله دا وايو چې هغه روپۍ "على الحساب" دي، او کومې روپۍ چې على الحساب ورکول کېږي هغه که څه هم د فقهي په اصطلاح کې پور گڼل کېږي، "لکه څرنگه چې چاته دغه روپۍ ورکول کېږي هغه يې د خپلې اړتيا لپاره کارولای سي او هغه روپۍ مضمون هم دي"، خو داسې پور گڼل کېږي په کوم کې چې د "بيع لاحق" شرط لگول هم صحيح دی ځکه چې دغه يو متعارف شرط دی، او کومې روپۍ چې "على الحساب" ورکول کېږي د هغه څخه هدف پور ورکول نه وي بلکه مقصد داوي چې د اخيستونکي ذمه له هغه ثمن څخه فارغه سي کوم ثمن چې په راتلونکي کې د ترسره کيدونکي بيع په نتيجه کې د اخيستونکي پر ذمه باندې راځي، ددې لپاره چې اخيستونکی وکولای سي په آسانه توگه د اړتيا وړ سامانواخلي او هرځل د اخيستلو پر مهال دې ته اړ نه وي چې روپۍ ادا کړي.

نو دا يوداسي پور دی چې په ده کې د بيع شرط لگول يوه مشهوره خبره ده، او دارنگه شرط چې متعارف وي هغه د حنفيانو په آند روا دی که څه هم د عقد دمقتضا خلاف وي لکه ددې شرط له مخې چې خپلې اخيستل روا دي چې پلورونکی به يې له برابرولو څخه وروسته ورکوي. او کومو فقهاوو چې بيع الاستجرار روا گڼلې دی هغوی په دې اړه څه توپير نه دی کړی چې د ثمن مقدم له مخې بيع ترسره سي يا د ثمن موخر له مخې.

مکتبه حفانيه مسجد کوڅه بوغره زړه چمن

لکه څرنگه چې علامه ابن عابدین فرمایي:

(قال في الولوالجية: دفع دراهم الى خباز فقال: اشتريت منك مائة من من خبز، وجعل ياخذ كل يوم خمسة امناء فالبيع فاسد وما اكل فهو مكروه لانه اشترى خبزا غير مشار اليه فكان المبيع مجهولا ولا اعطاه دراهم وجعل ياخذ منه كل يوم خمسة امناء ولم يقل في الابتداء اشتريت منك يجوز وهذا حلال و ان كانت نيته وقت الدفع الشراء لانه بمجرد النية لا ينقد البيع وانما ينقد البيع الآن بالتعاطي ولان المبيع معلوم فينقد البيع صحيحا اه قلت: ووجهه ان ثمن الخبز معلوم فاذا انعقد بيعا بالتعاطي وقت الاخذ مع دفع الثمن قبله فكذا اذا تاخر دفع الثمن بالاولى)

” په ولوالجیه کې فرمایي چې که چیرې یو کس نانبايي ته درهم ورکړه او هغه ته یې وویل چې زه ستا څخه سل منه ډوډۍ اخلم، او وروسته یې هره ورځ له نانبايي څخه پنځه منه ډوډۍ اخیستل، نو دغه بیع فاسده ده او د دغه ډوډۍ خوړل مکروه دی ځکه چې ده غیر مشار الیه ډوډۍ اخیستی ده، له همدې امله مبيع مجهول دی. او که چیرې پلورونکي ته اخیستونکي درهم ورکړه او بیا یې هره ورځ له هغه څخه پنځه منه ډوډۍ اخیستل او د درهم ورکولو پر مهال دا نه وویل چې څومره اندازه ډوډۍ ستا څخه اخلم، په دې صورت کې دغه بیع روا ده او د دغه ډوډۍ خوړل حلال دي که څه هم د درهم دورکولو پر مهال د ډوډۍ د اخیستلو نیت نه وي، ځکه چې یواځې د نیت کولو له امله بیع نه منعقد کېږي، نو اوس بیع تعاطي ترسره کېږي، او مبيع هم متعین کېږي، له همدې امله دغه بیع صحیح ده. ....

زه وایم د دغه بیع د صحت وجهه داده چې د ډوډۍ نرخ معلوم دی. او کله چې د ډوډۍ د اخیستلو پر مهال بیع بالتعاطي منعقد سول او حال دادی چې اخیستونکي پخوا لا ثمن ورکړي دی، نو په کوم صورت کې چې اخیستونکي ثمن وروسته ورکوي نو په هغه صورت کې په طریق اولی سره بیع صحیح ده.

مکتبه حقانیه مسجد کوڅه بوغرا د ډوډۍ چمن

په "الاشباه والنظائر" کی علامه ابن نجیم فرمایي:

(ومنها لو اخذ من الارز والعرس وما اشبهه وقد كان دفع اليه دينارا مثلاً لينفق عليه ثم اختصما بعد ذلك في قيمته هل تعتبر قيمته يوم الاخذ او يوم الخصومة؟ قال في التتمة: تعتبر يوم الاخذ).  
(حکاه ابن عابدين ايضاً ج ۴ ص: )

که چيري يو کس د بل څخه ورجي، دال يا داسي کوم بل شی واخيستی او اخيستونکي له پيل څخه د پلورونکي څخه ددې غرض لپاره څه اندازه دينار ايښي وه چي دارتيا پرمهال يې دده لپاره مصرف کړي، وروسته د نوموړو شيانو د نرخ په هکله ددواړو ترمينځ شخړه رامینځته سوه نو په دغه صورت کي د کومي ورځي نرخ معتبر دی؟ د هغه ورځي نرخ معتبر دی په کومه ورځ چي خصومت او شخړه رامینځته سوې ده؟ دارنگه يې په "تتمة" کې فرمايلي دي چي د هغه ورځي نرخ معتبر دی په کومه ورځ چي شيان اخيستل سوي دي.

د امام مالک دغه قول مخکې لا د "مؤطا" څخه نقل سوی دی چي فرمایي:  
(ولا بأس ان يضع الرجل عند الرجل درهما ثم ياخذ منه برع او بثلث او كسر معلوم سلعة معلومة)  
(مؤطا الامام مالك، جامع بين الطعام)

"په دې کې څه قباحت نه سته چي يو کس بل کس (دوکاندار) ته درهم کنښي دي او وروسته دهغه (دوکاندار) څخه د نوموړي درهم د څلورمې يا دريمې اوياهم کومي بلي معلومي حصې په مرسته څه شی واخلي.

د نوموړو عبارتونو څخه دا څرگنده سوه لکه څرنګه چي د ثمن مؤخر له مخي استجرار روا ديدغه رنگه د ثمن مقدم له مخي هم استجرار روا دی، او دغه روپۍ د بيع د ترسره کيدلو ترمهاله دبايع سره د پورې توګه پاته کيږي او وروسته د بيع پرمهال د مبيع د ثمن سره د نوموړي پور "مقاصه" ترسره کيږي او پيشګي يعني له پيل څخه ورکول سوي روپۍ دبائع مکتبه حفانيه مسجد کورڅه بوغره دود چمن

مضمون پاته کيږي، او د هلاک او بې ځايه کيدلو په صورت کي د بائع له مال څخه هلاک او بې ځايه گڼل کيږي.

خوکه چيري بايع (پلورونکي) پيشگي روپۍ دخپل ځان سره په دې ډول وساتي لکه څرنګه چې د امانت په توګه يوشئ اېښودل کيږي او په هغه کي څه تصرف او لاس وهنه ونه کړي نو په دې صورت کي پر پيشگي روپو باندي د پلورونکي قبضه د "امانت قبضه" گڼل کيږي او د هلاک او بې ځايه کيدلو په صورت کي پرته باندي څه ضمان نه راځي. له همدغه څخه د مياشتنيو او اونيزو مجلو د بدل اشتراک مسئله هم څرګنده سوه، لکه نن صبادي خبري دود موندلی دی چې د نوموړو مجلو کلنئ بدل اشتراک د کال په پيل کي لا خلګ د مجلي ویشونکي ادارې ته ورکوي او اداره په هره مياشت يا هره اونۍ مجله ورکوي، نوموړي بدل اشتراک د نوموړي ادارې پرځمه باندي د پور په توګه پاته کيږي او څه مهال چې مجله تراخيستونکي پورني ورسپري نو هغه مهال يواځي د همدغي مجلي بيع ترسره کيږي. له همدې امله که چيري دکال په مينځ کي هغه مجله ودرول سي نو د ادارې پرځمه باندي دا لازمه ده چې هغه اندازه بدل اشتراک اخيستونکي ته بيرته ورکړي څومره اندازه چې پاته وي.

### په بانکي معاملاتو کي د استجرار کارونه

له بانکي معاملاتو څخه نن صبا څلور ډوله معاملي په اسلامي بانکونو کي ترسره کيږي يعني مرابحه، اجاره، مضاربت، شرکت.

د نوموړو څلورو معاملاتو څخه په وروستيو درو معاملاتو کي له استجرار څخه کار اخيستل کيدلای سي، ځکه چې د بانک د هغو ايجنتانو سره د استجرار معامله ترسره کول ناشونی مګڼه حنانه مسجد کوڅه بوغړه دوه چمن

کار دی کوم ایجنټان چی له بانک څخه پانگه ترلاسه کوي او د هغه په مرسته کاروبار او سودا کړي کوي.

خو د بانک د "برابرونکی" سره د استجرار پر اساس د مراحې معامله په دې ډول ترسره کیدلای سي چې بانک د بېلابېلو سوداگریزو کمپنیو سره دې خبر ته ورسېږي چې ډیر ژر به ددوی څخه د بازاری نرخ پر اساس مختلف سامان آلات او ماشین آلات واخلي، یا به پر بازاری نرخ باندې د یو معین (Discount) د کمولو له مخې بانک نوموړی سامان اخلي وروسته چې کله یو کبراک بانک ته د شرعي مراحې د ترسره کولو لپاره راسي نو هغه مهال بانک د استجرار پر اساس باندې د کبراک مطلوب سامان آلات د دغو سوداگریزو ادارو څخه اخلي او بیا یې پر کبراک باندې د مراحې د طریقې له مخې پلوري.

خو دا ممکنه ده چې بانک ددوی سره د استجرار مشابه معامله ترسره کړي، هغه دا چې بانک ددوی سره معاهده وکړي چې د یوه کال په دوران کې به فلان سامان آلات د عقد مراحې په توګه په دومره اندازه دوی ته ورکوي، وروسته به ایجنټ نوموړی سامان آلات په یو ځل له بانک څخه نه ترلاسه کوي بلکه د کال په دوران کې به یې په جلا جلا ډول ترلاسه کوي.

د مثال په ډول بانک د ایجنټ سره د معاهده وکړي چې هغه به د یوه کال په دوران کې د لس ملین روپو د نرخ برابر سامان آلات پر ایجنټ باندې پلوري، نو اوس به ایجنټ نوموړی سامان په یو ځل نه اخلي بلکه د مثال په ډول په لومړۍ سر کې د یو ملین روپو سامان واخلي او بیا دې د کال په دوران کې د اړتیا سره سم ایجنټ له بانک څخه سامان اخلي آن تردې هغه ټول سامان ترلاسه کړي کوم چې د معاهدې پر مهال ټاکل سوي وي، نو دغه مهال معاهده تکمیلېږي.

نوموړې معامله د "استجرار بئمن مؤخر" د لومړي صورت سره موافق دی، ځکه چې ایښت له بانک څخه په لږ لږ ډول سامان ترلاسه کوي، خو هر ځل د سامان اخیستلو پرمهال د نوموړي سامان ثمن معلوم وي، او په دغه صورت کې د بیع تعاطي د جواز قائلینو تر مینځ هیڅ اختلاف وجود نلري. او مخکې د بیع تعاطي د بیان په لړ کې دایادونه وسوه چې د مرابحې په معامله کې تعاطي کارول نوموړی معامله درېا مشابه گرځوي، له همدې امله د دغه څخه احتراز کول مناسب دی.

نو په عقود مرابحه کې د بانک د گیراک مطلوب سامان لومړئ په خپل ملکیت کې راوړي او وروسته د بانک او گیراک د ایجاب او قبول په مرسته مستقل عقد بیع ترسره کړی ددې لپاره چې د یوڅه وخت لپاره نوموړی سامان د بانک په ملکیت او ضمان کې راسي او د بانک لپاره پرهغه باندې کټه ترلاسه کول رواسي.

نو د نوموړي شرط له مخې په عقد مرابحه کې د استجرار مشابه نوموړې طریقه کارول روا گرځي.

والله سبحانه وتعالى اعلم.



## په اسلام کې اقدامي او دفاعي جهاد

يوليک او دهغه جواب

ليک:

قدر من مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلهم العالی!

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، د احقر تر نظر لاندې قدرمنه

مياشتنۍ مجله "البلاغ" تيره سوه، د محرم الحرام ۱۳۹۱ هـ (مارچ ۱۹۷۱ء) د گڼې

پر لسمه پاڼه باندې د ۱۷، ۱۸ دفعات په ترڅ کې لاندې عبارتونه تر نظر لاندې تير سول:ـ

(۱۷) "په غير اسلامي رياستونو کې چې کوم رياستونه د اسلام او مسلمانانو معاندين

نه وي د هغوسره د سولې روابط او ښه سلوک تعلق پيدا کيدلای سي"ـ

(۱۸) "د نورو هيوادونوسره چې کومې معاهدې ترسره سوي وي او هغه معاهدې شرعاً

رواوي، هغه ته به جدي پاملرنه کيږيـ

په بل صورت د معاهدې د پای ته رسولو اعلان به کيږي"ـ

له نوموړو دفعاتو څخه دا څرگنده سوه چې غير مسلم رياستونه که چيري معاندنه وي او

يا هم معاهد وي، نو د خپل غير اسلامي ارزښت سره د اسلامي حکومت په شتون کې

پاته کيدلای سي، يعنې دواک درلودلو سره سره به هم اسلامي حکومت د اعلاء کلمه

الله لپاره جهاد نه کوي، که څه هم د احقر په آند په هغوی کې د امن او سولې له مخې

دعوت او تبليغ ترسره کوي، په کوم کې چې يواځې مزاحمت د غير اسلامي حکومت

مکتبه حنانه مسجد کوڅه بوغره دره چمن

د معاند کیدلو یو واضح ثبوت گڼل کیږي.

په هر حال د نوموړو دواړو دفعاتو له مضمون سره احقر په پوره توګه متفق دی ځکه چې احقر په دې نظر دی چې د مسلمانانو اساسی کار په ټوله نړۍ کې د اسلام دعوت او تبلیغ ترسره کول دي، نه دا چې اقتدار ترلاسه سي او کفار په مطلق ډول د مخکې له کړې څخه نابود سي او په هره سیمه کې اسلامي حکومت رامنځته سي (لکه څرنګه چې د مولانا مودودي صاحب دغه نظر دی) البته د معاند غیر مصالح غیر اسلامي حکومتونو د شر څخه د خوندي ساتنې لپاره د خپلواکۍ د ساتنې په توګه په کار ده چې هغوی (د اقدامي جہاد په مرسته) ترخپل اقتدار لاندې راوستل شي.

خو دربيع الثاني ۱۳۹۱هـ (جون ۱۹۷۱ء) په ګڼه کې پر کتاب "مختصر سيرت نبوي" مؤلفه مولانا عبدالشکور صاحب لکهنوي باندې د تبصرې کولو په لړ کې پر ۷۱ پاڼه باندې د دوی لاندې عبارت:

"د جہاد مشروعیت یواځې د مظلوم لپاره دی او د مظلومو د دفع لپاره ..... په بل عبارت جہاد د خپلواکۍ د ساتنې نوم دی ..... له همدې امله د نبی اکرم ﷺ په مقدس عهد کې ترسره سوي غزاګانې د مدافعانه او محافظانه حیثیت څخه خالي ګڼل نه یواځې دا چې بې ديني ده بلکه څرګنده کم عقلي ده".

د نوموړي کتاب څخه محترم په اقتباس کولو سره لیکي:-

"له نوموړو کلمو څخه دا څرګندېږي چې یوازي دفاعي جہاد روا دی، او حال دا دی چې د جہاد اصل هدف اعلاء کمة الله دی چې حاصل یې د اسلام غلبه قائمول او د کفر شوکت ماتول دي، د همدې غرض لپاره اقدامي جہاد نه یوازي روا بلکه ډیر ځل واجب او د اجر او ثواب باعث ګڼل کیږي، د قرآن او حدیث څخه پرته د اسلام پوره تاریخ د دغه ډول جہاد د واقعاتو څخه ډک دی. د نامسلمانو د اعتراضونو تراغیزې لاندې راتلل او د دغو حقائقو

مکتبه حفانیه مسجد کړخه بوغرا ډوډ چمن

څخه مخ گرځولو یا معذرت آمیزتاوېلونو ترسره کولو ته څه اړتیا نه سته په دې کې شک نه سته چې څوک هم په زور باندې اسلام قبلولو ته نه دی اړ ایستل سوی او نه هم ددې اجازه سته، که نه نو د جزیې به هېڅ معنا نه سي پاته، خو د اسلام د شوکت د پرځای ساتلو لپاره توره اخیستل سوې ده، او که څوک د کفر پر گمراهي باندې پاته کیدل غواړي نو پاته دي سي، خو د خدای جلا جلاله په جوړه سوي نړۍ کې به د هغه حکم جلیري، او یو مسلمان د هغه د کلمې د سرلوړي لپاره او دده د حکم څخه د نافرمانو د شوکت د ماتولو لپاره جهاد کوي، مونږ ددې حقیقت په څرگندولو سره د هغو خلکو په وړاندې ولې وشرمېږو د چاچي پوره تاریخ په وینو ککړ دی او چاچي یواځې د خپل هوس د پوره کولو لپاره په لکهاوو انسانان دمرگ په خوب ویده کړي دي. د نوموړي تبصره په هکله غواړم چې د محترم په خدمت کې دوه معروضات وړاندې کړم. لومړئ داچې د مولانا عبدالشکور لکهنوي د مقتبسو کلمو څخه دا مطلب اخیستل چې د نوموړي مولانا په نظر کې یواځې دفاعي جهاد روا دی، دا حق په آند صحیح نه دی او حال ددی چې هغه د اهم فرمایي چې "جهاد د خپلواکۍ د ساتنې نوم دی" او د دغه لاندې هر اقدامي جهاد هم راتللی سي.

دغه رنگه حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علي تھانوي فرمایي:-  
 "جهاد د اسلام د مدافعت او د خپلواکۍ د ساتنې لپاره دی..... ددې څخه دي دا معنا نه اخیستل کېږي چې په جهاد سره دي ابتداء نه کېږي، خپله ابتداء کول هم د مدافعت او ساتنې لپاره وي ځکه چې پرته له غلبې څخه د مزاحمت احتمال وي، او د مزاحمت د انسداد لپاره د همدغه ابتداء حکم ورکول کېږي.  
 لنډه دا چې کوم مدافعت چې د جهاد غایه ده هغه عامه ده د فعلاً مزاحمت لپاره هم او

د متوقع مزاحمت لپاره هم".

(ملفوظ ۴۹۷ الافاضات اليومية جلد ششم)

مولانا عبدالشکور صاحب په يقيني ډول د نبي اکرم ﷺ له زياتو اقدامي جهادونو څخه خبر دی له همدې امله هغه اقدامي جهادونه ناروا نه سي گڼلای، البته هغه د نبي اکرم ﷺ ټول جهادونه مدافعانه او محافظانه نه بولي، او دا صحيح ده، ځکه چې د هغه ټولو څخه غرض د اسلام او مسلمانانو مدافعت او د خپلواکۍ د ساتنې لپاره د عربو د کفارو زور ماتول وو ددې لپاره چې دين حق ته په دغه خطه کې تمکين ورپه برخه سي. او څه مهال چې نوموړی غرض حاصل سونو خدای جلا جلاله په "سورة مائده" کې د حجة الوداع پر موقعه باندي په دريم نمبر آيت کې وفرمايل:-

"نن ورځ کفار ستاسو دين (دمغلوبيت او نابود کيدلو) څخه نااميد سول، نو د دوی (کفارو) څخه مه وپرېږئ (چې ستاسو دين به ختم کړي) او زما څخه وپرېږئ (يعني زما د حکمونو څخه سرغړونه مه کوئ) نن ورځ ستاسو دين ما (په هر ډول) کامل کړی (په قوت کې هم چې له امله يې کفار نااميد سول او په حکمونو او قواعدو کې هم) او (د دغه اکمال له امله) ما پرتاسو باندي خپل انعام پوره کړی. (دیني هم چې احکام تکميل سوه او دنيوي هم چې قوت حاصل سو، او په اکمال دين کې دواړه راغلل)".

غرض دا چې د نوموړي مولانا هم "د خپلواکۍ د ساتنې" په لړ کې مدافعانه او اقدامي دواړه ډوله جهادونه مراد دي، خو که چيرې هغو په دې هکله زياته څرگندونه کړې وای نو ډيره به ښه وای او هيڅ ډول اشتباه او غلط فهمي به نه وای رامینځته سوې.

دوهم چې په خاص ډول د نوموړي عربي محرنک کنل کبري، هغه دا چې ستاسو د تبصرې په هکله د خپلو خيالونو څرگندونه ددې غرض له مخې کوم چې تاسو د هغه تصويب

یا تردید و فرمایاست (د تردید په صورت کې د قرآن او سنت دلایلو ته هم اړتیا سته).

نوموړي خیالات د لاندې بیان څخه څرگندېږي:

تاسود جهاد اقدامی اصل مقصد اعلاء کلمة الله بنو ولی دی چې ستاسو په آند یې خلاصه د اسلام غلبه او شوکت، قائمول دي او کفر شوکت ماتول دي، ددې لپاره چې د خدای جلا جلاله پرمخکه باندې د هغه حکم نافذ سي.

ددې لپاره چې په نوموړي مقصد ځان پوهه کړو لومړئ به د اعلاء کلمة الله مفهوم او معنا ځان ته معلومه کړو، د اجقر په آند هره معقوله، رېښتینې، صحیح او منصفانه خبره کلمة الله یا کلمة الحق ګڼل کېږي، هغه پر هره غیر معقوله، باطله، ناسمه او غیر منصفانه خبره باندې اوچته او غالبه ګرزول، یعنې دخلکو په زړونو کې د لومړۍ (غالبې) خبرې د بڼه والې او بهتري او د دوهمې (مغلوبې) خبرې د بدوالي د یقین پیدا کولو کوښښ کول اعلاء کلمة الحق یا کلمة الله ګڼل کېږي. د یوشې د غالبیت معنا داده چې هغه په اکثرې ډول موجود وي، د مثال په ډول د جهالت غالبیت دا معنا لري چې خلک په اکثرې ډول له علم څخه بې برخې دي، د حرامو او حلالو څه پړوا نه کوي، د غربیت غالبیت په دې معنا دی چې غربي کلتور او طرز زندگی په اکثرې ډول خپلېږي، د حنفیت غالبیت دا معنا ده چې اکثره مسلمانان حنفيان دي، او داسې نور مثالونه.

نو د اسلام د غالبیت معنا داده چې زیاتر خلک په صحیح معنا د هغه پیرویان سي، او اصلاً د اسلام همدغه (یعنې دیني) غلبه مطلوب ده.

که چیرې د کلمة الله څخه د اسلام معنا واخیستل سي نو د اعلاء کلمة الله مطلب د اسلام همدغه ډول غلبه ده، چې د حصول لاره یې یواځې موثر د عوت و تبلیغ او د مبلغینو او ددوی د قوم (یعنې مسلمانانو) مثالي اسلامي ګردار ګڼل کېږي، له همدغه لارې څخه د نامسلمانو

په زړونو او ذهنونو کې انقلاب راتلای سي، او هغوی د اسلامي حکومت رعایا جوړول د نوموړي مقصد لپاره موثر نه گڼل کېږي، ځکه چې په دې صورت کې هغوی خپل مغلوبیت احساسوي کوم چې د دعوت او تبلیغ د اوریدلو څخه مانع گرزي.

نو د اقدامي جهاد له امله ديني غلبه نه رامینځته کېږي بلکه د مسلمانانو سیاسي غلبه رامینځته کېږي او د دوی شوکت قائمېږي نه د اسلام نه د اسلام شوکت

(... هماري شان و شوکت تاج کے مينار سے پوچھو)"

د اسلام شوکت خودادی چې مسلمانان په پوره ډول د قرآن او حدیث عاملین جوړ سي، د سیاسي غلبې او شوکت لپاره دانه ده ضروري چې مسلمانان دي په ښه ډول مسلمانان جوړ سي، له سیاسي غلبې څخه دا مقصد هم نه ترلاسه کېږي چې د خدای جل جلاله پر مخکې د خدای جل جلاله حکم نافذ سي، ځکه چې نامسلمان د جزیه په ادا کولو سره تخمیناً خپل ژوند د خپل نظام سره سم ترسره کوي، شراب او خنزیر د دوی لپاره حرام نه وي، د زنا ترسره کولو له امله هغوی نه رجم کېږي، د هغوی عائلي قوانین پر خپل ځای پاته وي، بت پرستي یې له څه بندیزه ترسره کوي.

د احم یو حقیقت دی چې که چیرې زیاتره نامسلمان خلك ایمان نه راوړي نو سیاسي غلبه به یواځې تر هغو پورې پاته وي ترڅو پورې چې اسلامي حکومت مضبوط او پیاوړی وي، که نه نو د کمزورۍ په صورت کې نامسلمان رعایا بغاوت او سرغړونه کوي او د خپلې تیرې سوي زبردستۍ زیاته بدله اخلي، لکه څرنګه چې په هسپانیا کې د اسلامي حکومت د ختمیدلو سره سم دارنګه پېښه وسوه، یا په هندوستان کې کېږي که څه هم شدت د تقسیم له امله هم پیدا سوی دی.

زما مطلب هیڅکله هم دا نه دی چې اقدامي جهاد دي چیري هم ونه سي، نه بلکه

مکتبه حفانه مسجد کورخه برغړه دروځمن

د معاند غیر مصالح نامسلمانو حکومتونو سره لکه څکې کې چې یادونه وسوه د استطاعت په صورت کې اقدامي جهاد واجب دی، (بلکه په ځینو نورو صورتونو کې هم واجب دی چې دلته یې د بیان موقع نه سته) د دې لپاره چې د دوی زورمات سې او د اسلام دعوت او تبلیغ په لاره کې خنډ جوړ نه سې، او غیر معاند مصالح نامسلمان حکومتونه چې د دعوت او تبلیغ اجازه ورکوي، د هغو سره اقدامي جهاد مناسب ته دی، په خاص ډول نن سبا کوم چې توسیع پسندی په نړۍ کې ښه نه گڼل کېږي، په خلاف د هغه زمان په کوم کې چې د فتوحاتو عام رواج وو او د اشی د بادشاهانو په محاسنو کې گڼل کېدی، او په اسلامي تاریخ کې چې د اقدامي جهاد څومره واقعي موجودیت لري هغه ټولې د همدغه زمان دي.

البته مسلمانان خپل فوځي قوت زیاتوي، د دې لپاره چې نامسلمان حکومتونه د جهاد له خوف څخه مرعوب سې، په قرآن کې هم د قوت مرهبه د جوړولو حکم دی. په ماضي کې د فتوحاتو د عام رواج سره سره د مسلمانانو ابتدائي فتوحات د نورو قومونو د فتوحاتو څخه ممتاز گڼل کېږي.

د نورو خلکو فتوحات به یواځې د خپل قوت او شوکت د څرگندولو لپاره وه، او ستاسو په قول د خپلو خواهشاتو د جهنم د ډکولو لپاره به وه، او منشائي بالواسطه یا بلا واسطه د ملک کېږي څخه پرته بل څه نه وه، او حال دادی چې د مسلمانانو هدف د ابتدائي فتوحاتو پرمهال ملک کېږي نه وه (سره د دې چې د جزیره نما عرب، ایران او روم جهادونه یې پریښوول او هلته ملک کېږي هم په کار وه) بلکه د دوی هدف اعلاء کلمة الله یعنی د اسلام دعوت او تبلیغ وو (چې تر ټولو خوندي صورت یې ملک کېږي وه) لکه څرنګه چې حکیم الاسلام حضرت مولانا قاري محمد طیب صاحب فرمایي:

”صحابه کرامو په ښکاره جګړه کول خواصلي مقصد به اعلاء کلمة الله وه.....“

که چیري د دوی مقصد ملک کیري وای نو دغه معاهده به یې نه کول چې تاسو پر خپل هیواد باندي قابض پاته سئ، اومونږ ته یواځي دومره اجازه را کړي چې په آساني سره د اسلام تبلیغ ترسره کړو، مونږ په زوره سرېځک منلو ته نه اړباسو، د دوی خوښه ده که یې مني او که یې نه مني، او کومو خلکو چې نوموړې معاهده ومنله هغو ته به هیڅ رنگه تعرض نه کیري.

که چیري ملک کیري مقصد وونو بیا به معاهدې ته څه اړتیا نه وه بلکه د دوی پرهیواد به قبضه کیدلای..... په هر صورت کله چې نامسلمان معاهد او یا ذمي وګرزیدل نو هغوی پریښوول سوه، ځکه چې اصل مقصد اعلاء کلمة الحق دی او هغه ترتبلیغ پوري محدود دی.

(قاري محمد طیب او د هغه مجالس- حصه اول: ص: ۲۳۷-۲۳۸)

احقر خپل (یا خپل متفق علیه) خیالات د سرخط په ډول لیکلي دي، ددې لپاره چې تاسو قدرمن ته په جواب کې آساني جوړه سئ.

ستاسو مننه، هیله ده چې طبع مو بهتره وي. والسلام

نیاز مند

احقر سید بدرالسلام عفا عنه. جده



## د حضرت مولانا محمد تقی عثمانی

## مد ظله له لوري څخه جواب

محترم او قدر من!

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

ستاسو ليك راورسیدى. تاسو چې د جهاد په هکله څه ليکلي دي زما په آند د هغه حاصل دادى چې که چيري يونامسلمان حکومت په خپل هیواد کې د تبليغ اجازه ورکړي نو بيا د هغه سره جهاد نه دی روا، که چيري همدغه ستاسو نظر وي نو احقر اتفاق نه ورسره لري.

د اسلام د تبليغ په لاره کې خنډ يواځې دا نه دی چې نامسلمان حکومت پر تبليغ باندي قانوني بنديز ولگوي. بلکه ديونامسلمان حکومت شوکت پخپله د دين حق د تبليغ په لاره کې سترخنډ گڼل کېږي، ددوى د شوکت له امله په نړۍ کې داسې ذهنت پيدا کېدى چې د حق د قبولولو په لار کې پر تبليغ باندي د قانوني بنديز څخه زيات خنډ رامينځته کوي.

نو د کفارو شوکت ماتول د جهاد له مهمو مقاصدو څخه گڼل کېږي، ددې لپاره چې هغه نفسياتي مرعوبيت ختم سي کوم چې د نوموړي شوکت پر اساس د خلکو په مينځ کې پيدا سوي دي، اود حق د قبولولو لپاره لار هواره سي، ترڅو پوري چې نوموړى شوکت او غلبه پاته وي، د خلکو ژوندونه له هغه څخه مرعوب وي، اود حق دين د قبولولو لپاره آمادگى نه ښکاره کوي، نو ځکه جهاد ترسره کېږي.

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغرا دود چمن

په قرآن کریم کې ارشاد دی:

( قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ٥ التوبة: ٢٩ )  
دلته ترهغو پوري دقتال جاري ساتلو لپاره ويل سوی دي ترڅو پوري چې کفار د "ذليل" يا "ماتحت" په گرځيدلو سره جزیه ادا نه کړي، که چيري دقتال څخه هدف يواځې دتبليغ قانوني آزادي وای نو داسې به فرمايل سوي وای چې "ترڅو پوري چې هغوی دتبليغ اجازه ور نه کړي".

نو دجزیې دوجوب او د دوی د ذليل کيدلو يادونه په واضح ډول ددې خبرې دليل چې هدف د دوی د شوکت ماتول دي، ددې لپاره چې د مرعوبيت هغه پردې پورته سي کومي چې د کفر د سياسي غلبې له امله پر ذهن او زړه باندي لويدي وي، او خلکو ته په عامه کچه داموقع په لاس ورسې چې د اسلام پر ښېگڼو باندي په خلاص زړه سره نظر واچوي. امام رازي د همدغه آيت په تفسير کې په "تفسير ابن کبير" کې فرمايي:-

( ليس المقصود من اخذ الجزية تقريره على الكفر، بل المقصود منها حقن دمه، و امهاله مدة، رجاء انه ربما وقف في هذه المدة على محاسن الاسلام، وقوة دلائله، فينتقل من الكفر الى الايمان..... فاذا امهل الكافر مدة، وهو يشاهد عز الاسلام، ويسمع دلائل صحته، ويشاهد الذل والصغار في الكفر فالظاهر انه يحمله ذلك على الانتقال الى الاسلامي، فهذا هو المقصود من شرع الجزية )- (تفسير كبير: ج: ٤، ص: ٦٢٠)

"يعني د جزیې مقصد پر کفر باندي د کفارو پاته کيدل نه دی، بلکه مقصد يې دادي چې د هغو ځان بچ سي او هغوی ته تريوی مودې پوري مهلت ورکول سي، چې په هغه کې دا اميد وي چې دوی د اسلام پر ښېگڼو باندي نظر واچوي او د هغه د مضبوطو دلايلو څخه

مکتبه حقانيه مسجد کړخه بوغره درود چمن

خبر سې او د کفر څخه د ايمان لوري ته منتقل سې..... نو کله چې تړوي مودې پوري کافر ته مهلت ورکول کېږي، اودمغه داسلام د عزت مشاهده کوي، د هغه د صحت دلايل اوري، او د کفر ذلت ويني نو ښکاره خبره ده چې دغه خبري هغه دې ته آماده کوي چې د اسلام لوري ته منتقل سې، په حقيقت کې د جزيې د مشروعيت مقصد همدغه دی.

دوهمه د پام وړ خبره داده چې په عهد رسالت او عهد صحابه کې چيري هم يوداسي مثال نه ترسترگو کېږي چې نبي اکرم ﷺ يا صحابه کرامو پر نورو هيوادونو باندي د جهاد ترسره کولو څخه مخکې يوه تبليغي ډله لېږلې وي او دې خبرې ته يې انتظار ايستلی وي چې دغه خلك دتبليغ اجازه ورکوي او که نه؟ او د انکار په صورت کې يې جهاد ترسره کړی وي، آيا پر روم باندي له حملي څخه مخکې هلته يوه ډله لېږل سوې وه؟ يا پر ايران باندي د حملي ترسره کولو څخه مخکې داکوېش ترسره سوې وو چې که چيري د جهاد څخه پرته يواځې د تبليغ له لاري معامله ترسره سې نوښه به وي؟ له دغه څخه يواز دا نتيجه ترلاسه کېږي چې يواځې د تبليغ اجازه مقصده وو. که نه نو په زيات شمير لويو لويو جگړو کې به يواځې د يو شرط له مخې جنگ پای ته رسيدلی وای، او هغه داچې د مسلمانانو پرتبليغ باندي دي څه بنديز نه لگول کېږي.

خولې ترلږه د احقر د ناقصي مطالعې له مخې په ټوله اسلامي تاريخ کې يوه داسې واقعه موجوديت نه لري چيري چې يواځې د همدغه شرط له مخې جنگ بندي ته آماده کې څرگنده سوې وي.

ددې برعکس دقدسيې پرموقع باندي مسلمانانو خپل مقصد په دې ډول بيان کړی چې  
 "و اخرج العباد من عبادة العباد الى عبادة الله".  
 (کامل ابن اثير: ج ۲: ص ۱۷۸)

دغه رنگه په قرآن کریم کې ارشاد دی:.

(وقالتوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله)  
 (الانفال: ۳۹)

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغرا ۷۰۰۰۰ جمن

د دغه آیت په تفسیر کې حضرت مولانا مفتي شفیع لیکي:-

”دین د قهر او غلبې په معنا دی، په دغه صورت کې د آیت تفسیر په دې ډول دی چې مسلمانانو ته په کار ده چې ترهغو پوري د کفارو سره قتال وکړي ترڅو پوري چې مسلمانان د هغوی د ظلمونو څخه محفوظ کړي، او د اسلام دین غلبه ترلاسه کوي او د نورو د ظلمونو څخه د مسلمانانو حفاظت کوي“.

وړاندې لیکي:-

د دغه تفسیر خلاصه داده چې پرمسلمانانو باندې د اسلام د بنسټونو خلاف جهاد کول ترهغو پوري واجب دی ترڅو پوري چې پرمسلمانانو باندې د دوی د ظلمونو فتنه پای ته رسېږي، او اسلام ته پرېتولو ادیانو باندې غلبه ورپه برخه کېږي، او دغه صورت یواځې قیامت ته په نژدې وخت کې راځي، له همدې امله د جهاد حکم ترقیامت پوري جاري او باقی دی“.

(معارف القرآن: ص: ۲۲۳ ج: ۴)

لنډه دا چې د احقر په آند د جهاد مقصد یواځې د تبلیغ قانوني آزادي ترلاسه کول نه گڼل کېږي بلکه مقصد یې د کفارو شوکت ماتول او د مسلمانانو شوکت قائمول دي ددې لپاره چې مسلمانانو ته څوک هم په بد نظر سره د کتلو جرأت ونه کړي، او بل لورته د کفارو د شوکت څخه مرعوب انسانان د مرعوبیت څخه خلاص سي او په خلاص زړه سره د اسلام پرېښکېو باندې نظر واچوي.

حقیقه دغه عمل پرته له کوم شک څخه د اسلام د حفاظت لپاره ترسره کېږي، نو کومو علماوو چې د جهاد لپاره د حفاظت تعبیر خوش کړی دی هغه یې د همدغه سیاق له مخې خوش کړی دی، خو د کفر شوکت ماتول او د اسلام شوکت قائمول د حفاظت لپاره یو اساسي عنصر گڼل کېږي. نو دغه اساسي عنصر خارج نه سو گڼلای.

مکتبه حقانیه مسجد کوڅه بوغرا رود چمن

زما په آند ټولو اکابرو علماوو د جهاد غرض او غایه همدغه گڼلې ده، حضرت مولانا محمد ادریس کاندهلوي<sup>۲</sup> فرمایي:-

”د جهاد په حکم سره د خدای جل جلاله اراده دانه ده چې کفار د مرگ کندی ته ور واچول سي، بلکه مقصد دادي چې د خدای جل جلاله دين په دنيا کي د حاکم په توگه پاته سي، او مسلمانان د عزت ژوندون ترسره کړي، او د امن او سولې په فضا کي د خدای جل جلاله عبادت وکړي، د کفارو له لوري په دين کي دخلل اچولو څه خطر نه وي موجود.... اسلام د خپلو دښمنانو د نفس وجود د ښمن نه دی بلکه د دوی د هغه شوکت او حشمت دښمن دی کوم چې د اسلام او مسلمانانو لپاره خطر رامینځته کوي.“

(سيرة المصطفى ﷺ: ج: ۲ ص ۳۸۸)

یو بل ځای لیکي:-

د خدای جل جلاله په دغه ارشادکي چې (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ) هم همدغه ډول جهاد مراد دی، یعنی اې مسلمانانو! تاسو د کفارو سره ترهغو پوري جهاد او قتال وکړئ چې د کفر فتنه پاته نه سي، او د خدای جل جلاله دين ته په پوره ډول غلبه ورپه برخه سي. په آيت کي د فتې څخه د کفر د قوت او شوکت فتنه مراد ده او د (ويكون الدين كله لله) څخه د دين ظهور او غلبه مراد ده، او په بل آيت کي راځي (ليظهره على الدين كله)، يعني دين ته دومره غلبه ورپه برخه سي چې د کفر د طاقت له امله دده د مغلوب کيدلو احتمال پاته نه سي، او اسلام ته د کفر د فتې او خطري څخه په پوره ډول اطمینان حاصل سي.“

(ابضا: ج: ۲ ص: ۳۸۶)

که چيري يواځي د تبليغ د اجازې څخه جهاد ته اړتيا نه پاته کيږي نو مسلمانانو ته نن سبا د نړۍ په زياترو هيوادونو کي د تبليغ اجازه ورکول سوې ده (له بده مرغه چې دغه اجازه په ځينو اسلامي هيوادونو کي نه ده ورکول سوې)، نو ددې تقاضا داده اوس مسلمانان

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغرا رود چمن

دې ته هيڅ اړتيا نه لري چې توره واخلي کفار دي د خپل شوکت بيرغونه لگوي، په نړۍ کې دي خپل جاه و جلال قائم ساتي، تگ لاري دي ددوی چليري، حکمونه دي د دوی نافذوي، افکار دي د دوی خواره وي، منصوبي او پلانونه دي د دوی نافذوي، او مسلمانان دي يواځي ددې قناعت له مخي کښي چې په نامسلمانو هيوادونو کې د اسلام د تبليغ اجازه ورکول سوې ده.

اوس پوښتنه داده چې کله په نړۍ کې کفر خپل شوکت قائم کړی وي، نو که د تبليغ اجازه هم ورکول سي نو څومره اندازه خلك به دي ته تيار سي چې تبليغ په غورسره واورې او د هغه په اړه غور او فکر وکړي؟

په کومه فضا کې چې د سياسي طاقت په مرسته د اسلام او د هغه د تعليماتو پر خلاف افکار په پوره قوت سره نشر کېږي او په نشر کولو يې هم هغه وسايل کارول کېږي کوم چې مسلمانان يې نه سي کارولای، نو هلته به د تبليغ د اجازې د ترلاسه کولو سره سره تبليغ څومره موثر وي؟

هو! که چيري اسلام او مسلمانان د داسې قوت او شوکت څخه برخه مند وي چې په مقابله کې يې د کفارو قوت او شوکت مغلوب وي، يا لږ تر لږه هغه فتنه نه سي راپيدا کولای د کومې چې مخکې يادونه وسوه، نو په داسې حالت کې د نامسلمانو هيوادونو سره د سوله ټيزو معاهدو په مرسته مصالحانه اړيکي ساتل د جهاد د احکامو سره څه منافات نه لري، دغه رنگه ترڅو پوري چې د کفر د شوکت ماتولو لپاره مسلمانان د ضروري استطاعت څخه برخه مند نه وي، تر هغه وخته پوري د قوت د سامان آلاتو د جمع کولو سره سره د نورو هيوادونو سره سوله ټيزي معاهدې په دوو صورتونو کې کيدلای سي:-  
۱: د کومو هيوادونو د قوت او شوکت له امله چې د مسلمانانو قوت او شوکت ته څه خطر نه پېښېږي، د هغو سره مصالحانه اړيکي ساتل کيدلای سي، ترڅو پوري چې د دوهم

دوهم ځل لپاره د مسلمانانو د شوکت لپاره يې خطر نه وي پېښ کړې.

۲: د مسلمانانو سره چې د جهاد بالسيف استطاعت نه وي نو د استطاعت پيدا کولو ترمودې پورې معاهدې ساتلای سي.

تاسو چې په "البلاغ" محرم الحرام ۱۳۹۱ هـ کې د احقر د کوم خپاره سوي مضمون حواله ورکړې ده، هلته د معاهدې همدغه صورتونه مراد دي، او د ربيع الثاني ۱۳۹۱ هـ په البلاغ کې چې د احقر کوم مضمون خپور سوي دی او تاسو يې اقتباس ذکر کړی دی، هلته بيا هغه صورت مراد دی چې د کفارو شوکت د مسلمانانو پر شوکت باندې غالب وي.

نو تاسو چې څه ليکلي دي چې د معاند غير مصالح نامسلمان حکومت سره د استطاعت په صورت کې اقدامي جهاد واجب دی، ددې لپاره چې د هغوی زور مات سي او دعوت او تبليغ په لاره کې خنډ جوړ نه سي، او پاته سوه هغه غير معاند او مصالح نامسلمان حکومتونه چې د تبليغ اجازه يې ورکړې وي د هغو سره اقدامي جهاد مناسب نه دی. که چيرې ستاسو مراد هغه خبره وي کومه چې مخکې په تفصيل سره ياده سوه نو صحيح ده، او که چيرې ستاسو منشأ داوي چې يوازي د تبليغ د قانوني اجازې ورکولو څخه وروسته يو نامسلمان حکومت "غير معاند او مصالح" جوړېږي او د هغه سره جهاد روا يا مناسب نه دی نو د احقر په آند دا خبره صحيح نه ده، او دلايل يې مخکې ما عرض کړه. او پاته سوه ستاسو دا خبره چې "په خاص ډول نن صبا توسيع پسندي ته په نړۍ کې له بڼه نظره نه کتل کېږي، په خلاف د هغه زمانې په کومه کې چې فتوحات يو عام دود وو، او د بادشاهانو له محاسنو څخه گڼل کېدلې، او د اقدامي جهاد له کومو واقعاتو څخه چې تاريخ دک دی هغه ټولي د همدغه زمانې دي".

زه د دغه خبرې سره بصدادې سخت مخالفت لرم، ځکه که چيرې دغه خبره ومنل سي

مکنيه حقانيه مسجد کوڅه برغړه دروځمن

نو مطلب به يې دا وي چې د يوشی دښه والي او بدوالي لپاره د اسلام سره خپله يوه پيمانه نه سته، که چيري په يوه زمانه کې يوشی ښه گڼل کیدی نو اسلام به هم په هغه پسې ځي او کچيري بد گڼل کیدی نو اسلام به هم له هغه اجتناب کوي.

پوښتنه داده چې اقدامي جگړه بذات خود مستحسنة ده او که نه؟ که چيري مستحسنة ده نو مسلمان يواځې پردې اساس ولي شاته سي چې "نن صبا توسيع پسندي ته په نړۍ کې له ښه نظره نه کتل کېږي"، او که چيري مستحسنة نه ده بلکه مذموم شی دی نو اسلام په ماضي کې د هغه مخ نيوی ولي نه دی کړی؟ او يواځې يې له دې امله ولي په هغه باندې عمل کاوه چې هغه شی د بادشاهانو له محاسنو څخه گڼل کیدی؟..

د احقر په آند د اسلامي تاريخ د اقدامي جهادونو په هکله نوموړې توجیه په زیاته کچه غلطه او له واقعاتو څخه زیاته ليري ده.

اصلاً خبره داده چې هغه مهال هم د کفر د شوکت د ماتولو لپاره جهاد سوی دی او هغه مهال دغه شی د بادشاهانو له محاسنو څخه گڼل کیدی، خو د دې امله نه چې په هغه وخت کې عام دود وو بلکه د دې امله چې د خدای جل جلاله د دین د شوکت د قائمولو لپاره دغه شی واقعه مستحسن وو، که نه نو د بادشاهانو له محاسنو څخه داهم وو چې د بري او فتح په نشه کې به يې د ښځو، ماشومانو او سپین ږيرو توپیر هم نه کاوه، خو اسلام د عام دود پر اساس نوموړي مذموم عملونه خوښ نه کړل، بلکه د جگړې احکام او اصول يې نه يواځې دا چې وضع کړل بلکه پر هغه يې داسې عمل هم وکړی کوم چې هغه مهال د داسې عمل تصور د هغه وخت د بادشاهانو څخه ممکن نه وو، بلکه د هغو مظلومانو لپاره هم دا عمل یو نا اشنا او ناقابل یقین ووکوم چې دوی د ظلمونو عاديان بلکه مداح گرزیدلي وو

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغره دوه چمن



او د کوم مقصد لپاره چې اقدامي جهاد مخکې رواوو، دهغه مقصد لپاره اوس هم روادۍ، او یواځې پردې اساس دهغه پر جواز باندې پرده نه سواچولای چې د ایتیم بم او هائیلر وچن بم ایجادونکي امن خوښوونکي حضرات هغه توسیع پسندی کښي او نه یې خوښوي، او هغه خلک خپله داسې دي چې ددوی د غلامۍ د زولنو له امله اوس هم د آسیا او افریقا د زیاترو قومونو په جسمونو کې اثرات او زخمونه پاته دي.

او بخښنه غواړم. زما په آند د اهرم د کفر د شوکت اغیز ده چې خلکو د خیر او شر پیماني د هغه نړیوالې پروښاندې پر اساس جوړې کړيدي چې دروغ د رشتیا په نامه او رشتیا د دروغو په نامه خلکو ته ورښی او آن تردې چې نامسلمان خو پرېږده، خپله مسلمان هم د هغه تراغیزي لاندې راځي او دې ته آماده کېږي چې د خپل دین او مذهب په احکامو کې معذرت خواهانې رویه خپله کړي، که چیرې د باطل دا ډول شوکت ماتول هم د توسیع پسندی په تعریف کې راځي نو رادي سي او مونږ د دا ډول توسیع پسندی الزام منلو ته تیار یو. او دې ته نه یو تیار چې یواځې د معترضینو په ښه ویلو سره اقدامي جهاد ته ښه وایو او عمل ورباندې کوو، او که چیرې دوی یواځې په خپلو کتابونو کې هغه ته بد ووايي او بدې وکښي نوموږ هم هغه پر خپلو ځانونو باندې حراموو.

ددغه ډول نظر سره احقر اتفاق نه لري. والسلام

احقر

محمد تقی عثمانی

(بشکریه البلاغ محرم: ۱۴۰۵هـ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مضاربت سرټيفيکټ

يا

سندات المقارضة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد النبي الامين، و  
على آله واصحابه اجمعين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين -

اما بعد!

ددې غونډې لپاره چې کومه موضوع ماته حواله شوې ده، هغه که څه هم د "پور د سند" د ختمولو په اړه ده چې د "پور سند" بايد څه ډول ختم سي؟  
خو پر نوموړي موضوع باندې د بحث مخکې د ضروري ده چې د "پور د سند" د حقيقت، د هغه د اهميت، او د هغه د فقهي حيثيت جاج واخلو، ددې لپاره چې د نوموړي سند د ختمولو مطلب واضح سي، او ددې سره سره د هغه شرعي حيثيت هم څرگند سي.

د مضاربت سند (Certificate)

د سندات مقارضة يعني مضاربت د سند (Certificate) تصور په حقيقت کې د هغه سودي پورونو د سند د شرع بدل په توګه وړاندې سوی دی کوم چې بې نني بانکونه او

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغره دره جمن

سوداگریزي کمپنۍ ویشي، د هرڅه مخي به د دغو سودي پورونو د سند جاج واخلو.

### د سودي پورونو اسناد (Certificates)

د سودي پورونو اسناد په حقیقت کې د هغو پورونو ثبوت گڼل کېږي کوم پورونه چې مختلفې کمپنۍ د معلومی سودي گټې پر اساس د عامو خلکو څخه اخلي، او نوموړي اسناد پلورل کېدلای هم سي، البته منسوخ کېدلای نه سي.

کمپنۍ د نوموړو اسنادو ویشلو ته ځکه اړتیا لري چې ځینی وخت د پلانونو د تکمیلولو یا توسیع کولو لپاره د حصو (Shares) د اجراء څخه وروسته نوري زیاتي پانگی ته د کمپنۍ اړتیا پېښېږي، نو هغه مهال د نورو حصو د ویشلو پرځای کمپنۍ د عامو خلکو څخه پور اخلي، او د پور د ثبوت لپاره اسناد ویشي، دغو اسنادو ته (Bonds) "بونډز" ویل کېږي او کمپنۍ له دې امله نوري حصې نه ویشي او پور اخلي چې د نورو زیاتو حصو ویشلو په صورت کې مخکینیو حصه لرونکو د شرکت په نسبت کې کمی واقع کېږي، د مثال په ډول کمپنۍ یو لک روپۍ د پانگی په ډول اچولي وي، او په هغه کې یو چا د دوو زرو (۲۰۰۰) روپو حصې (Shares) اخیستي وي، نو دده د شرکت نسبت دوه فیصده وو، اوس که چیرې کمپنۍ د یو لک روپو نوري حصې ویشي نو د کمپنۍ د پانگی اندازه به دوو لکو روپو ته لوړه سي، او د دوو زرو روپو نسبت په دغه (یعنې د دوو لکو روپو) صورت کې یو فیصد پاته کېږي، او مخکینې حصه لرونکي د تاوان سره مخامخ کېږي، او په نتیجه کې یې کمپنۍ ته د داسې عمل د ترسره کولو اجازه نه ورکوي.

له همدې امله کمپنۍ د پانگی د ترلاسه کولو لپاره د پور لاره چاره لټوي. د نوموړې طریقې له مخې عامو خلکو ته دا فائده رسیږي چې هغوی عموماً خپل ورځنۍ بچت په راتلونکي کې د اړتیاوو د پوره کولو لپاره په خپلو کورونو کې خوندي ساتي او پایې هم په بانکونو

مکتبه حقانیه مسجد کوڅه بوغرا لړۍ چمن

کي جمع کوي، نو د دوی خواهش داوي چې خپله پانگه په اجتماعي کنټرول کارونو کې ولگوي، د مثال په ډول په ملکي پيداوار کې يا په غټو غټو تجارتونو کې مال ولگوي، او د نوموړي خواهش د تکميلولو لپاره که چيرې خپله پانگه لويولو يو صنعتکارانويا سوداگرانو ته د پور په توګه ورکړي نو دا دارسته چې په راتلونکې کې د خپلې پانګې د ترلاسه کولو په لاره کې د خنډ سره مخامخ سي، له همدې امله د خواهش سره سره پور ورکولو ته په پوره ډول آمادګي نه وي موجوده.

نو د نوموړي مسئلې د هوارې لپاره اقتصاد پوهانو د (Bonds) او اسنادو (Certificates) طريقه وضع کړه، ددې لپاره چې پانگه والو ته د پور ورکولو حوصله افزائي وسي، او د دوی رويي د هر ډول خطر څخه خوندي پاته سي، له يوه پلوه هغوی د (Bonds) په مرسته پانگه والو ته د يوې معلومې اندازې سود په ورکولو سره هغوی پور ورکولو ته آماده کړل او بل لورته يې په (Open market) کې (Bonds) اخيستل او پلورل ممکن وګرځول، ددې لپاره چې د هغه په مرسته کله هم پانگه وال وغواړي خپله پانگه بيرته واخلي او په (Open market) کې يې د يوداسي بازارې نرخ له مخې وپلوري کوم چې زياتره وخت هغه بازارې نرخ دده د اصلي نرخ (Face value) څخه زيات وي، چې له امله يې پانگه وال زياته ګټه ترلاسه کولای سي.

دغه رنگه نوی اقتصادي نظام خلکو ته د عوائد د ترلاسه کولو لپاره د پانګې اچونې يوه خوندي لاره هواره کړې ده، خو که چيرې وکتل سي نو دا به څرګنده سي چې په حقيقت کې نوموړې طريقه پرسودي پور باندې مېنې ده چې له امله يې اسلامي شرع په هيڅ ډول اجازه نه سي ورکولای، او ددې څخه پرته په دغه کې زيات شرعي او اقتصادي مفسد هم سته چې دلته يې بيان مناسب نه دی.

له همدې امله د ځينو اسلامي هيوادونو مسلمانانو د غور او فکر څخه وروسته د نوموړي

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغرا لړۍ چمن

(Bonds) يو شرعي بدل د (سندات المقارضة) يعني دپوردسند په صورت کې رامینځته کړی دی، چې تفصیل یې په لاندې ډول دی. "مقارضة" یا "قراض" په اسلامي فقهه کې یو مشهور عقد دی په کوم کې چې پانګه اچونکي (رب المال) خپله پانګه یو سوداګر (چاته چې مضارب ویل کېږي) ته ورکوي چې په مرسته یې هغه تجارت ترسره کوي او کومه ګټه چې لاس ته راځي هغه د ټاکلې اندازې سره سم د دواړو ترمینځ ویشل کېږي، دغه عقد ته "مضاربة" هم ویل کېږي.

د دغه عقد مضاربه د اسنادو د ویشلو څخه هدف لري چې د اسنادو درلودونکو خلکو او اسنادو ویشونکو سوداګریزو ادارو ترمینځ د مضاربت عقد ترسره سي، او د اسنادو درلودونکو ته د محدودې ګټې پرځای دا ټاکل سوي وي چې که چیرې کمپنۍ ګټه ترلاسه کړي نو د ټاکل سوي تناسب له مخې به هغه ته ګټه ورکول کېږي.

ځینو اسلامي هیوادونو د نوموړو اسنادو په هکله په خاص ډول ځینې قوانین نافذ کړي دي، د نن په بحث کې به لومړئ د نوموړو قوانینو جاج او د هغه عملي ځاګه وپړاندې کړو. ددې لپاره چې وکولای سو په دې هکله په حتمي ډول شرعي حکم بیان کړو. وروسته د اسلامي شرعي په رڼا کې یو لائحہ عمل د یو وپړاندیز په توګه وپړاندې کوو. دغه مهال زموږ مخ ته د قانون دوې مسودې دي:-

یو د اردن د حکومت قانون "مضاربه سرټيفيڪټس نمبر ۱۰-۱۹۸۱ء" دی.

او بل قانون "قانون الشركات المساهمة ۱۹۸۴ء" دی.

دغه قانون د پاکستان اسلامي جمهوریت جاري کړی دی، په دغه قانون کې پر نوموړو اسنادو باندې یو ځانګړی بحث موجود دی چې د "شهادات المساهمة المؤجلة"

مکتبه حقانیه مسجد، کوڅه بوغرا لار د وچمن

(Participation term( certificate) په نامه سره نومول کېږي.

## اردني قانون

د اردن حکومت د وضع سوو "سندات المقارضه" تفصيل محترم ډاکټر عبدالسلام عبادي صاحب په خپله يوه مقاله کې بيان کړی دی، نوموړې مقاله هغه د "مجمع الفقه الاسلامي فقه اکاډمي، جده" د دریمې غونډې پرمهال کومه چې په عمان کې ترسره سوه وړاندې کړه، د نوموړې مقالې لنډيز په لاندینيو نکاتو کې بيان سوی دی.

۱: سندات المقارضه داسې محدود او ترخ لرونکی ثبوت دی چې کمپنۍ يې د پانګۍ اچونکو د مالونو د اسنادو او ثبوت په ډول ویشي، پر دغو اسنادو باندې د پانګۍ اچونکو نومونه هم درج وي، د دغو اسنادو په مرسته کمپنۍ له خلکو څخه پانګه ترلاسه کوي، او په مرسته يې کمپنۍ خپل لوی لوی کاروبارونه او صنعتي پلانونه تکميلوي او ګټه ترلاسه کوي.

۲: په اسلامي فقه کې چې کومه مقارضه (مضاربه) مشهوره ده د هغه اصول دا هم دي چې کله د کاروبار په نتیجه کې ګټه ترلاسه سي نو د يوې معلومي مودې څخه وروسته پانګه اچونکي او کاروبار ترسره کونکي کمپنۍ د مخکې ټاکل سوي شرح له مخې ګټه ترلاسه کوي، خو په اردني "سندات المقارضه" کې دا واضح ده چې کله د يوې معلومي مودې څخه وروسته د سندات المقارضه لرونکوته ګټه ورکول کېږي نو دده د ګټې شرح کاروبار ترسره کونکي کمپنۍ په خپله خوښه سره تعينوي، او د ګټې د شرح په تعينولو کې اسناد درلودونکي هېڅ اختيارنه لري، البته د شرح د تعين څخه وروسته د کمپنۍ له لوري څخه اسناد درلودونکي (Certificates holder) ته د هغه حصه ورکول کېږي، او د

کمپنۍ حصه ددې پرځای چې د کمپنۍ په حصه لرونکو باندې ویشل سي په يوځای کې

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغزلاړود چمن

خوندي ساتل کيږي، ددې لپاره چې وکولای سي ددغه پانگې په مرسته نوموړي اسناد تدريجاً بيرته واخلې او منسوخ يې کړي.

۴: پر اسنادو درلودونکي (Certificates holder) باندي دا لازمه ده چې د هغه ميعاد سره سم خپل سند راوړي کوم ميعاد چې په عقد کې يادسوی وي او د سند ویشونکي کمپنۍ څخه داغوښتنه وکړي چې هغه نوموړی سند د (Face value) "قيمت اسميه" له مخې بيرته واخلې او منسوخ يې کړي، ددې لپاره چې سند درلودونکي خپل هغه مال بيرته واخلې او کوم مال چې يې د دغه سند په عوض کې ورکړی وو، دغه رنگه سند ویشونکي کمپنۍ هغه پانگه د خپلې هغه ساتل سوي گټې په مرسته بيرته ورکوي، د کومې تفصيل چې د دريمي نکتې په ترڅ کې بيان سو.

۵: د دغه طريقې له مخې سند درلودونکي خپلې هغه روپۍ چې کمپنۍ ته يې ورکړي دي د تدريجي تنسيج د ياد سوي عمل په مرسته په لږ لږ ډول بيرته ترلاسه کوي، او بيا يو وخت داسې هم راځي چې د ټولو اسنادو د تنسيج عمل تکميلېږي، او کمپنۍ د کاروبار د ټولو سامان آلاتو ملکيت لاس ته راوړي، او د کاروبار په نتيجه کې چې کومه گټه ترلاسه کيږي هغه به ټوله د کمپنۍ حصه لرونکو ته ورکول کيږي، او سند درلودونکي ته به هيڅ يوه حصه نه ورکول کيږي.

۶: البته که چيري کمپنۍ د گټې پرځای د تاوان سره مخامخ سي نو د اردن حکومت د دريمکړي په ډول په رول لوبولو سره د سند درلودونکي لپاره د (Face value) "قيمت اسميه" ضامن دی، که څه هم د مضاربت د قاعدې سره سم تاوان يواځې د پانگه وال (Investor) دی، او د نوموړي قاعدې له مخې په کار داده چې سند درلودونکي تاوان يوسي خود تاوان د تلافی او د پانگه اچونې د تشويقولو لپاره اردني قانون دا وضاحت کړې دی چې د تاوان په صورت کې حکومت پانگه والو ته د نوموړو اسنادو د قيمت اسميه تر حده پوري

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغره زوړ چمن

قيمت اسميه تر حده پوري معاوضه ورکوي.

۷: اودتاوان پرمهال چي حکومت اسناد درلودونکوته کومه معاوضه ورکوي هغه معاوضه د سند ویشونکي کمپني پر ذمه باندې د پور په توگه پاته کېږي، اود اسنادود پوره تنسيخ پرمهال د نوموړي پورا ادا کول د کمپني پر ذمه واجب گڼل کېږي.

د اردن د حکومت د ویشل سوو "سندات المقارضة" د قانون مختصر تعارف اولنده خاکه وه که چیري غور وښي او جاج واخيستل سي نو د شرعي لحاظ له مخي څه خامياني په نظر راځي، چي په ترتيب سره په لاندې ډول دي:-

(۱)..... په مضاربه يا مقارضة کي یو لور د بل لوري د سرمايي يا د نفع ضامن نه سي جوړيدلای، ځکه دلته چي کومه کټه لاس ته راځي هغه تجارتي نفع وي او شرعاً د تجارتي نفع استحقاق هغه مهال راځي کله چي د نقصان خطر هم برداشت سي، لکه څنگه چي کله مضارب درب المال د سرمايي ضمانت واخلې نو بيا هلته د مضاربت حقيقت نه پاته کېږي..... نو د اردن په "سندات المقارضة" کي د قيمت اسميه تر حده پوري ضمانت اخيستل سوی دی نو ځکه د شرعي مضاربت د اصولو سره هغه سمون نه خوري. که چیري دا وويل سي چي د قيمت اسميه ضمانت کاروباري کمپني "مضارب" نه بلکه حکومت د فريق ثالث په توگه اخيستی ده، اودغه صورت شرعاً ممنوع نه دی. خودغه خبره د منلو وړ نه ده ځکه چي حکومت په دې ډول ضمانت نه اخلي چي پرته له کومي معاوضي څخه په رضا کارانه توگه د تاوان تلافي وکړي او وروسته د کمپني څخه د هغه تاوان مطالبه او غوښتنه ونه کړي. بلکه حکومت د کمپني د نائب په توگه دغه تلافي کوي او دليل يې دادی چي کومه پانگه

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغره درو چمن



حکومت ورکوي هغه د پور په توګه د کمپنۍ پر ذمه پاته کېږي، او پر کمپنۍ باندي دا لازمه ده چې څه مهال د ټولو اسنادو تنسیخ تکمیل سي هغه مهال به کمپنۍ د نوموړو اسنادو قیمت اسمیه بیرته حکومت ته ورکوي، نو ترڅو پوري چې کمپنۍ دې ته اړ ایستل کېږي چې د حکومت پور ادا کړي تر هغو پوري حکومت حقیقي ضامن نه ګڼل کېږي بلکه حقیقي ضامن د اسنادو ویشونکي کمپنۍ (مضارب) ګڼل کېږي.

۲: که چیري د فرض په ډول دا ومنل سي چې حکومت یواځي تبرعاً ضمانت اخلي، او پرته له کوم عوض څخه د تاوان تلافی کوي، او پر کمپنۍ باندي د حکومت پور نه راځي نو په دغه صورت کې حکومت که څه هم د دریمګړي په توګه ضامن دی، خو نوموړی صورت د اسلامي فقهې د یو بل اصول سره تصادم لري، او هغه دا چې د اسلامي فقهې له مخې د کفیل کفالت یا د ضامن ضمانت (Garrenty) په هغو شيانو کې صحت لري کوم چې د اصیل (اصل کس) پر ذمه باندي واجب الاداء وي، د مثال په ډول پور، یا د اخیستل سوي سامان نرخ، یا داسي نور واجبات (Dues) د دغو شيانو ضمانت صحیح دی، خو که چیري یوشی د اصیل پر ذمه باندي واجب الاداء نه وي نو د هغه شي ضمانت صحیح نه دی، د مثال په ډول که چیري د امانت مال د امین په لاس کې پرته دده د تعدی او تجاوز څخه هلاک سي نو د امین پر ذمه باندي د هغه مال ادا کول واجب نه دی، دغه ډول که چیري د شرکت یا مضاربت یا لکه د شریک یا مضارب له لاسه بې ځایه سي نو تاوان یې پر شریک یا مضارب باندي نه راځي، ځکه چې دغه پانګه له واجب الاداء رقوم څخه نه ګڼل کېږي، له همدې امله د نوموړي پانګې ضمانت هم صحیح نه دی، او دغه اصول د فقهې په ټولو کتابونو کې معروف او مشهور دی، او په دې کې دهیچا له لوري

مکتبه حقانیه مسجد کوڅه بوغره درود چمن

څخه هېڅ ډول اختلاف موجودیت نه لري، علامه مرغینانی فرمایي:-

(و الكفالة بالاعيان المضمونة وان كانت تصح عندنا، خلافا للشافعي، لكن بالاعيان المضمونة بنفسها، كالبيع بيعا فاسدا، ولمقبوض على سوم شراء والمتصوب، لا بما كان مضمونا بغيره، كالبيع والمرهون ولا بما كان امانة كالوديعة والمستعار والمستاجر و مال المضاربة والشركة)-

(الهدایه للمرغینانی ج: ۳ ص: ۱۲۰)

”په اشیاء مضمونه (د کومو شیانو چي ضمانت واخیستل سي) کي کفالت که څه هم زمونږ په آند صحیح دی خود امام شافعي په آند صحیح نه دی، او زمونږ په آند هم د هر شي ضمانت نه سي اخیستل کیدلای بلکه په دې هکله داقاعده ده چي په هغو شیانو کي ضمانت اخیستل صحیح دی کوم شیان چي بذات خود واجب الاداء وي، د مثال په ډول د بیع فاسد په مرسته پلورل سوی مال، هغه مال چي د اخیستلو پرمهال د نرخ د بیانولو پړوخت تر قبضه لاندې راسي، یا غصب سوی مال. خو هغه مال چي په خپل ذات کي واجب الاداء نه وي (بلکه قیمت یې واجب وي) په هغه کي مال کفالت صحیح نه دی. د مثال په ډول پلورل سوی مال، هغه مال چي د کرو (رهن) په توګه ایښودل سوی وي، بالفرض که چیري په کرو (رهن) کي ایښودل سوی مال بې ځایه سي نو بعینه د هغه مال بیرته ورکول ضروري نه دی، اونه هم هغه مال چي امانت وي لکه ودیعت یا پرعاریت یا کرایه باندې اخیستل سوی مال، یا د مضاربت او شرکت مال“.

علامه شرمیني خطیب شافعي فرمایي:-

(يصح ضمان رد كل عين، فمن هي في يده مضمونة عليه، كمغصوبة ومستعارة و مستامة و مبيع لم يقبض، “الى قوله” و اما اذا لم تكن العين مضمونة على من هي بيده كالوديعة و المال في يد الشريك، والوكيل والوصي فلا يصح ضمانها، لان الواجب فيها التخلية دون الرد)-

(مغنی المحتاج للشرمیني ج: ۲ ص: ۲۰۲)

”دھرفه شئ ضمانت صحيح دی کوم شئ چي ددرلودونکي (يعني د چاپه لاس کي چي وي) په لاس کي مضمون کنل کيږي، لکه غصب سوی مال، په عاريت اخيستل سوی مال ياداسی پلورل سوی شئ چي پرهغه باندي تراوسه پوري قبضه نه وي ترسره سوی خو که چيري ددرلودونکي په لاس کي هغه شئ مضمون (واجب الاداء) نه کنل کيږي نو دھغه ضمانت صحيح نه دی، لکه دامانت مال، د شريک مال، يا دوکيل او وصي په لاس کي مال، ځکه چي نوموړي اموال قابل ضمان نه دي، هغه ځکه چي په نوموړو مالونو کي يواځي تخليه کفايت کوي ردول يې ضروري نه دی.“

علامه ابن قدامه حنبلي فرمايي:-

(ويصح ضمان الاعيان المضمونة كالمغصوب والعارية وبه قال ابو حنيفة والشافعي في اخذ القولين “الى قوله” فاما الامانات كالوديعة والعين الموجرة والشركة والمضاربة” الى قوله “ان ضمنها من غير تعد فيها لم يصح ضمانها). (المغني لابن قدامة: ج: ۴ ص: ۵۹۵)

”د اعيان مضمونه ضمانت صحيح دی لکه مال مغصوب او مال عاريت، همدغه د امام ابوحنيفة مذهب دی او د امام شافعي د يو روايت سره سم د هغه مذهب هم دا ډول دی، خو امانات لکه د وديعت مال، د عاريت مال، د شرکت او مضاربت مال، دا ټول داسي مالونه دي چي که چيري يو څوک د تعدی او تجاوز د شرط څخه پرته د دغو مالونو ضمانت واخلې نو ضمانت يې صحيح نه دی، ځکه چي د کوم کس په قبضه کي چي نوموړي شيان وي پرهغه باندي هم نوموړي شيان مضمون نه دي نو دضامن پرزومه باندي هم مضمون نه دي.“

خو که چيري يو څوک د تعدی او تجاوز د شرط سره سره ضامن سي نو د امام احمد د ظاهر کلام څخه داخرکندېږي چي د دوی په آند دغه ډول ضمانت صحيح دی.

د حنبليانو په کتاب "كشاف القناع عن متن الاقناع" کې داسې دي:-

(و تصح الكفالة بالاعيان المضمونة ، كالمغصوب والعواري ، لانه يصح ضمانها ولا تصح الكفالة بالامانات ، كالوديعة والشركة والمضاربة الا ان كفله بشرط التعدي الخ) -

(كشاف القناع عن متن الاقناع: ج: ۲ ص: ۳۶۴)

"د اعيان مضمونه كفالت صحيح دى لكه غصب سوى مال ، د عاريت سامان ، خكه چي نوموړي شيان واجب الاداء دي ، او د اماناتو كفالت صحيح نه دى ، لكه د وديعت او شركت او مضاربت مالونه ، مگر نه كه چيري يو خوك د تعدي د شرط سره سره ضمانت واخلي" -

علامه ابن همام فرمايې:-

(و ضمان الخسران باطل لان الضمان لا يكون الا بمضمون والخسران غير مضمون على احد ، حتى لو قال بائع فى السوق: على ان كل خسران يلحق فعلى ، او قال لمشتري العبد: ان ابق عبدك هذا فعلى ، لا يصح) -

(فتح القدیر: ج: ۶ ص: ۳۲۲)

"د تاوان ضمانت اخيستل باطل دى ، خكه د داسې شيانو ضمانت اخيستل كيږي كوم شيان چي خپله مضمون وي ، او تاوان غير مضمون شى دى ، لكه خرنګه چي يو پلورونكى په بازار كې دا ووايې چي هر هغه تاوان چي پرتاراسي زه يې قبلوم ، يا د غلام اخيستونكي ته دا ووايې چي كه چيري ستا خخه غلام وتبښتى نوزه يې زمه واريږم ، دغه دواړه ضمانتونه نه دى صحيح" -

خو په غير مضمون كې د كفالت نه صحيح كيدل په دې معنا دى چي د كوم رقم كفالت اخيستل سوى دى هغه د كفيل پر زمه باندي قضاء نه لازميږي ، له همدې امله مكفول له (د چالپاره چي ضمانت سوى دى) نه سې كولاى چي د محكمې په مرسته درقم غوښتنه وكړي خو د درېمګري پر ځان باندي د رقم التزام يواځي يوه وعده ګڼل كيږي چي د ياته د منلو وړ ده

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغرا دروځمن

او قضاء دمنلو وړ نه ده، اوس که چیرې دریمګرې د وعدې دایفاء په خاطر هغه رقم په خپله خوښه ادا کړې نو د سند درلودونکې لپاره دا رواده چې هغه واخلې، خو قاضي نه سی کولای چې دریمګرې د رقم ادا کولو ته اړ کړي.

دلته یوه پوښتنه راولاړېږي چې د مالکیانو پرمذهب باندې په عمل کولو سره آیا د اکیدلای سی چې د دریمګرې نوموړې وعده په دغه صورت کې لازمه وګڼل سی؟ نو په دې هکله زه متردد یم، چې که چیرې نوموړې وعده لازمه وګڼل سی نو په دغه صورت کې دغه ضامن جوړېږي، نوبیا په دغه صورت کې د شرکت او مضاربت د رأس المال د ضمانت یا کفالت د نه روا والي مېخ معنا نه پاته کېږي.

### د اسنادو د تنسیخ مسئله

د اردن د حکومت د اسنادو اړونده دریمه مهمه اوډپام وړ مسئله داده چې آیا نوموړې پرقیمت اسمیه باندي منسوخ کیدلای سی او که نه؟ او که چیرې منسوخ کیدلای سی نوبیا اشکال دادی چې دغه صورت د مضاربت د حقیقت څخه وزي او د پوربڼه خپلوي. د دغه نکتې د وضاحت لپاره د ضروري ده چې لومړئ د اسنادو د تنسیخ په اړه د فقهې د حیثیت له مخې جاج واخلو.

خبره داده چې د اسنادو تنسیخ دا معنالري چې پانګه اچونکی (رب المال) د مضاربت مال بیرته واخلې، او څه مهال چې د مضاربت مال د نغدو په صورت کې وي نو هغه مهال اخیستل آسان وي، خو کله چې د مضاربت مال د جنسونو په شکل کې تبدیل سی، نو مطلب یې د اړیچې پانګه اچونکی (رب المال) چې د اجناسو حقیقي مالک دی هغه اجناس د مضارب پر لاس پلوري، ځکه چې د مضاربت په مال کې مضارب یواځې د تصرف

مکتبه حفانیه مسجد کړخه بوغرا لود چمن

او لاس وهني حق لري، او دملکيت. حق بالکل نه لري، له همدې امله دگټې په صورت کې هغه ته دده د کار په عوض کې خپله حصه رسېږي، خو د تاوان په صورت کې بيا پرده باندې څه ذمه واري نه راځي.

نو د مسئلې له رويه چې کوم کس کمپنۍ ته د اسنادو د تنسيخ لپاره اسناد يوسي، او ټوله پانگه د اجناسو په شکل کې په کاروبار کې وي نو مطلب يې دادی چې هغه په کاروبار کې خپله مشاع (ناویشل سوې) هغه، د کمپنۍ پر لاس پلورل غواړي. دلته بايد لاندې مسئلې ترپام لاندې ونيول سي:-

- ۱: آیا رب المال خپل مال مضاربت د غیر نغدو په حالت کې بیرته اخیستلای سي؟
- ۲: په عقد مضاربت د اسنادو د بیرته اخیستلو يا منسوخ کولو شرط لگول روادي او که نه؟
- ۳: که چیري منسوخ کول روادي نو پانگه اچونکي ته به د نوموړو اسنادو قيمت اسميه ورکول کېږي او که به بازاری نرخ ورکول کېږي؟

### لومړۍ مسئله او د هغه جواب

له هر څه مخکې به ددې مسئلې جاج واخلو چې د مضاربت مال داسي مهال بیرته طلبول چې هغه مال د غیر نغدو په شکل کې وي، دغه ته د فقهي د تعبیر له مخې "فسخ مضاربت" يا "مضارب د عقد مضاربت څخه بيلول" ويل کېږي (او همدغه خبره د نوموړو اسنادو په هکله هم ده) او فقهاء کرامو ذکر کړي دي چې د مضاربت د فسخ کولو پر مهال د مضارب پر ذمه دا لازمه ده چې هغه د مضاربت د مال غیر نغد اثاثات وپلوري او د نغدو په شکل کې يې راوړي.

دا رنگه په درمختار کې دي:

(و ينزل (ای المضارب) ينزله (ای رب المال)..... فان علم بالنزل والمال عروض باعها)

(الدر المختار: ج ۵ ص ۶۰۰، قبل المتفرقات امضاربة)

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغرا دود چمن

”او مضارب درب المال په معزول کولو سره معزول کړزي.....که چيري مضارب ته د معزولي خبر ورسيږي او هغه مهال پانگه او سرمايه داچناسو په شکل کې وي نو مضارب به هغه پلوري“.

په المغني کې ابن قدامة ليکي:.

(والمضاربة من العقود الجائزة، تنفسخ بفسخ احدهما..... وان انفسخت والمال عرض فاتفقا على بيعه او قسمه جاز، لان الحق لهما لايعدوهما..... وان طلب رب المال البيع و ابي العامل ففيه وجهان: احدهما يجبر العامل على البيع، وهو قول الشافعي، لان عليه رد المال ناضا كما اخذه، والثاني لايجبر اذا لم يكن في المال ربح او اسقط حقه من الربح).

”او مضاربت له جائز عقودو څخه دی، د يوه لوري په فسخ کولو سره فسخ کيږي..... او که چيري مضاربت هغه مهال فسخ سي څه مهال چي مال د اجناسو په شکل کې وي او دواړه (مضارب او رب المال) د هغه پرپلورلو يا ویشلو باندي متفق سي نو دارنگه کول رواډي، ځکه چي هغه ددغه کار اختيار او حق لري..... خو که چيري رب المال (پانگه اچونکی) پلورل غواړي او کاروباري کس (مضارب) د هغه څخه انکار کوي نو بيا دوه صورتونه رواډي:.

يو داچي کاروباري کس پلورلو ته اړايستل سي، ددې لپاره چي هغه وپلورل سي او پانگه (سرمايه) د نغدو په بڼه کې تبديل سي، دغه د امام شافعي مذهب دی، ځکه چي د مضارب پرځم باندې دا لازمه ده چي په کوم حالت کې هغه پانگه اخيستي ده يعني د نغدو په حالت کې بيرته به يې په هماغه حالت کې ورکوي.

دوهم صورت دادی چي که چيري له مال څخه کټه ترلاسه نسي يا مضارب د گټې څخه دستبردار سي نو په دغه صورت کې به مضارب دې ته نه اړايستل کيږي چي د تجارت او سوداگري دغه مال د نغدو په شکل کې تبديل کړي، بلکه رب المال به په همدغه شکل

مکڼه حنانيه مسجد کوڅه برغړه دره چمن

د پورتنۍ عبارت څخه داخر کښيږي چې د مال مضاربت په بېرته اخيستلو کې شرعاً څه قباحيت نه سته، او په دغه صورت کې که چيرې مال د غير نقد په حالت کې وي نو هغه دي وپلورل سي او د نقد په حالت کې دي وگرزول سي، او ښکاره خبره ده لکه څرنګه چې کوم دريم کس مال مضاربت پلورلای سي، همدا ډول يې مضارب هم پلورلای سي، نو که چيرې مضارب وغواړي چې نوموړی مال واخلې نو د مال مضاربت په رأس المال کې دي مطلوبه نرخ ورشامل کړي او پانګه وال دي خپل رأس المال او د ګټې خپله برخه ترلاسه کړي، او مضارب دي يواځې د ګټې خپله برخه ترلاسه کړي.

### دوهمه مسئله

دوهمه مسئله داده چې په عقد مضاربت کې د بيع په مرسته د پانګې د واپسي شرط لګول څرنګه دی؟ جواب يې دادی چې په ښکاره څه مانع وجود نه لري ځکه چې نوموړی شرط د عقد مضاربت د مقتضا خلاف نه ګڼل کېږي، ځکه چې رب المال دا اختيار لري چې کله هم وغواړي مضاربت فسخ کړي او هغه مهال پر مضارب باندې دا لازمه ده چې که چيرې پانګه (سرمایه) د نقد په حالت کې نه وي هغه به پلوري او د نقد په حالت کې به يې ګرزوي، نو په مضاربت کې د دارنګه اثاثاتو د پلورلو شرط د عقد د مقتضا خلاف نه دی، او دغه شرط لګول چې يواځې مضارب به يې پلوري او کوم دريم کس به يې نه پلوري، په ښکاره په دي کې هم شرعاً څه مانع موجوديت نه لري، ولي چې دزيات شمير فقهاوو په آند د رب المال او مضارب تر مينځ د مال مضاربت په اخيستلو او پلورلو کې څه پروا نه سته، لکه څرنګه چې علامه کاساني فرمايي:-

(ويجوز شراء رب المال من المضارب وشراء المضارب من رب المال وان لم يكن في المضاربة ربح في قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر: لا يجوز الشراء بينهما في مال المضاربة



وجه قول زفر: هذا بيع ماله بماله، اذا لمالان جميعا لرب المال وهذا لا يجوز، كالوكيل مع الموكل، ولنا ان لرب المال في مال المضاربة ملك رقبة، لا ملك تصرف، وملكه في حق التصرف كملك الاجنبي، وللمضارب فيه ملك التصرف لا الرقبة، فكان في حق ملك الرقبة كملك الاجنبي، حتى لا يملك رب المال منعه من التصرف، فكان مال المضاربة في حق كل واحد منهما كمال الاجنبي، لذلك جاز الشراء بينهما)

(بدائع الصنائع للکاساني: ج ۶: ص ۱۰۸)

”اؤرب المال دمضارب څخه او مضارب د رب المال څخه مال اخيستلاى سي، برابره خبره ده چې په مضاربت کي کټه ترلاسه سوې وي او که نه وي، دغه مذهب د دروواړو امامانو دى، او امام زفر فرمايي چې دغه داسي دى لکه خپل مال چې دخپل مال په عوض کي پلورل کيږي، ولي چې مالونه د پانگه وال دي، نو ځکه دغه صورت نه دى روا، او دغه داسي دى لکه وکيل بالبيع چې دخپل مؤکل سره بيع ترسره کړي. خو زموږ دليل دادى چې پانگه وال (رب المال) خو په مال مضاربت کي حقيقي ملکيت لري خو ملک تصرف بيانه لري، او د ملک تصرف په اعتبار سره رب المال په رأس المال کي اجنبي گڼل کيږي او بل پلو ته مضارب خو په مال مضاربت کي د تصرف ملکيت لري خو حقيقي ملکيت بيانه لري، له همدې امله د حقيقي ملکيت په نه درلودلو سره هغه اجنبي گڼل کيږي، حتی چې رب المال دا اختيار نه لري چې مضارب له تصرف څخه ودروي، ددې څخه دا معلومه سوه چې مال مضاربت د هر لور په حق کي د اجنبي مال په ډول دى، له همدې امله د دواړو ترمينځ اخيستل او پلورل روا دي.“

د نوموړي تفصيل څخه دا څرگنده سوه چې يواځي د مضارب پرلاس د مال مضاربت د پلورلو شرط لگول د عقد مقتضانه دى، نو په دغه رنگه شرط لگولو کي شرعاً څه حرج نشته.

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغرا د ورد چمن

## دریمه مسئله

دریمه مسئله داده چې د اسنادو منسوخي به د قیمت اسمیه له مخې ترسره کېږي او که به د بازاری نرخ له مخې ترسره کېږي؟

زما په اند دغه جواب دادی چې د بازاری نرخ له مخې ترسره کېږي، وروسته که چېرې بازاری نرخ له قیمت اسمیه "کوم نرخ چې پرهغه لیکل سوی وي" (Face value) څخه زیات وي، نو د دواړو نرخونو ترمینځ چې کوم توپیر موجود وي هغه د مال مضاربت ګټه ګنل کېږي، او دغه ګټه به هم د رب المال او مضارب ترمینځ د هغه نسبت له مخې ویشل کېږي، کوم نسبت چې د دواړو ترمینځ له مخکې څخه په عقد کې ټاکل سوې وي. مثلاً د فرض په توګه د یو سند قیمت اسمیه سل روپۍ وي او د تنسیخ پرمهال د هغه بازاری نرخ یو سل او شل روپۍ ته رسیدلی وي، نو مضارب که چېرې نوموړی سند اخلي نو یو سل شل روپۍ به ادا کوي، او په دغه کې شل روپۍ د مضاربت ګټه ګنل کېږي، نو که چېرې بالفرض د مضاربت د ګټې نسبت نیم نیم ټاکل سوی وي نو لس روپۍ رب المال ته اولس روپۍ مضارب ته د ګټې د برخې په ډول رسېږي، نو اوس به مضارب نوموړی سند له رب المال څخه په یو سل او لس روپۍ اخلي. او ددې خبرې دلیل څه دی چې د سند تنسیخ به د بازاری نرخ له مخې ترسره کېږي؟

دلیل یې دادی چې په شرعي ډول د مال مضاربت مالک رب المال دی، او په مال کې د مضارب برخه یواځې د هغه په ګټه کې ده، که چېرې په بازار کې د دغه مال نرخ جګ سي نو د دغه نرخ زیاتوالی حقیقه د مال مضاربت زیاتوالی ګنل کېږي، پرته د ګټې له هغه برخې څخه چې مضارب ته ورکول کېږي پاته نوره ټوله ګټه او د هغه سره سره حقیقي سرمایه (پانګه) رب المال ته رسېږي، ددې سره سره که چېرې د شرط ولګول سي چې

مکتبه حنانه مسجد کوڅه بوغره دود چمن

نوموړی سند د بازاری نرخ پرځای پر قیمت اسمیه باندي وپلورل سي، نو دغه شرط له دې امله ناروادی چې د عقد مضاربت دمقتضا خلاف دی، لکه څرنګه چې په دې هکله فقهاء کرامو وضاحت کړی دی، علامه کاساني فرمایي:

(واذا اشترى المضارب بمال المضاربة متاعاً، وفيه فضل، أو لا فضل فيه، فأراد رب المال بيع ذلك، فأبى المضارب إراداً ماسكة، حتى يجد ربحاً، فإن المضارب يجبر على بيعه، إلا أن يشاء أن يدفعه إلى رب المال، لأن منع المالك عن تنفيذ إرادته في ملكه لحق يحتمل الثبوت والعدم، وهو ربح، لا سبيل إليه، ولكن يقال له، أن أردت الامساك فرد عليه ماله، وإن كان فيه ربح، يقال له: ادفع إليه رأس المال و حصته من الربح و يسلم المتاع إليك).

"او کله چې مضارب د مال مضاربت په عوض سره سامان واخلي، او برابره خبره ده دهغه سامان په نرخ کې زیاتوالی راغلی وي او که نه وي، او رب المال دهغه سامان پلورل وغواړي، خو مضارب انکار وکړي، یا دا وغواړي چې تر هغو پوري دي سامان وساتل سي ترڅو پوري چې کټه تر لاسه کيږي، نو مضارب به پلورلو ته اړیستل کيږي، مګر نه په هغه صورت کې چې مضارب رب المال ته د مال د ورکولو اراده وکړي، ځکه چې دا صحیح نه ده چې مالک دي یواځې دغیر یقیني کټی پر اساس دده په ملکیت کې له تصرف کولو څخه ودرول سي، خو مضارب ته به دا وویل سي، چې که چیرې تاسو غواړئ چې نوموړی سامان له ځانه سره وساتي نو د رب المال نقد مال بیرته ورکړه، او که چیرې پر مال باندي کټه تر لاسه سوې وي نو مضارب ته به دا وویل سي چې رب المال ته مال او د کټی څخه دهغه برخه ورکړه، او په عوض کې به یې هغه ټول سامان تاسو ته درکړي".

د نوموړې عبارت په رڼا کې دا څرګنده سوه چې د سند مالک یواځې د قیمت اسمیه (یعني د خپلې اصلي پانګې) مالک نه ګرزي، بلکه د دې سره سره په کټه کې د خپلې حصې مالک هم ګرزي، له همدې امله د قیمت اسمیه له مخې د نوموړو اسنادو تنسیخ ممکن نه دی، نو دا

- ضروري ده چې د بازاری نرخ له مخی نوموړی اسناد وپلورل سي، او وروسته به د دواړو ترمينځ د ټاکل سوي تناسب له مخي کته وويشل سي.
- د نوموړي تفصيل په رڼا کي د نوموړو اسنادو د تنسيخ پرمهال د بازاری نرخ او قيمت اسميه ترمينځ د توپير په اعتبار سره درې صورتونه وجود موندلای سي:-
- ۱: بازاری نرخ او قيمت اسميه دواړه يوله بل سره مساوي وي، په دغه صورت کي ميځ ډول ستونزه نه رامينځته کيږي، ولي چې تنسيخ د دواړو نرخونو له مخي ترسره کيدلای سي.
  - ۲: بازاری نرخ له قيمت اسميه څخه کم وي، نو تنسيخ به د بازاری نرخ له مخي ترسره کيږي، او تاوان به د سند درلودونکی پر خپله غاړه اخلي.
  - ۳: بازاری نرخ له قيمت اسميه څخه زیات وي، په دغه صورت کي ضروري ده چې د سند تنسيخ به د بازاری نرخ څخه د دومره اندازه مال داستثناء کولو څخه وروسته ترسره کيږي څومره اندازه چې د گټی د برخي په ډول د کمپنی په حصه کي راځي.
- د مثال په ډول د کمپنی او سند درلودونکي ترمينځ کته په نيمه وټاکل سوه، او د سند قيمت اسميه سل روپۍ وي، او د تنسيخ پرمهال بازاری نرخ يو سل او شل روپۍ وي، نو تنسيخ به د يو سل او لس روپۍ له مخي ترسره کيږي، ولي چې پاته لس روپۍ د کمپنی د گټی په توگه استثنا کيږي.

### وروستی پوښتنه

د نوموړو اسنادو په هکله يوه پوښتنه دارا ولاړيږي چې آیا د اسنادو د يوې معلومي اندازې د تنسيخ عمل په يو وخت کي ترسره کيږي، او که د هر سند د يوې خاصی حصي د تنسيخ عمل په يو وخت کي ترسره کيږي؟ په دوهم صورت کي د هر سند کته د نرخ د کموالي له امله کميږي؟ او که د تنسيخ کمپليدلو پورې د ټولو اسنادو کته پوره پاته کيږي؟

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغرا درو چمن

زما په آند د نوموړي پوښتنې جواب دادی چې د تنسیخ د عمل دواړي لاري او طریقې خپلیدلای سي او شرعا څه ممانعت نسته ځکه چې مخکې یادونه وسوه چې د سند تنسیخ پدې معنای چې د مضاربت رأس المال د مضارب پر لاس باندې وپلورل سي، او دغه پلورل لکه څرنګه چې په ټول رأس المال کې صحیح دی دغه رنګه په ځینو برخو کې هم صحیح دی، البته کله چې رب المال خپل نیم رأس المال پرمضارب باندې وپلوري نو په پاته نیمه برخه کې مضاربت پرمخکني حالت باندې پاته کېږي، او وروسته د مال مجموعه په مشترک کاروبار کې مخلوط سي او مشغول کاروبار وګرځي، ګواکې د رب المال څخه د مضارب د نیمې حصې د اخیستلو څخه وروسته پرتوله پانګه (سرمایه) باندې شرکت عنان راځي، او مضارب پدغه کاروبار کې د خپلې رانیول سوې برخې له امله د پاته مال مضاربت سره شریک جوړېږي، وروسته چې د ټول مال پرسر باندې کومه ګټه لاس ته راځي، د هغه نیمه برخه مضارب د شریک په حیثیت سره ترلاسه کوي او پاته نیمه برخه به د رب المال او مضارب ترمینځ د هغه شرحې له مخې ویشل کېږي کومه شرحه چې د مخکني مضاربت په ګټه کې ټاکل سوې وي.

مثلا د فرض په توګه زید یو لک روپۍ خالد ته د مضاربت په ډول د نیمې ګټې د شرحې له مخې ورکړې، خالد د کاروبار لپاره د هغه روپو په مرسته سامان واخیستی، نو دغه ټول سامان د زید ملکیت ګڼل کېږي، وروسته خالد د نوموړي سامان نیمه مشاع برخه واخیستل، او هغه یې د مخکني کاروبار څخه بېله نکره، بلکه د زید په خوښۍ سره یې کاروبار جلانه وساتي، دا ددې خبرې تقاضا کوي چې دواړه لوري په خپل مینځ کې د نیمې برخې د اخیستلو او پلورلو څخه وروسته یو د بل شریکان جوړسويدي، او د نیمې برخې مالک خالد او د پاته نیمې برخې مالک زید ګڼل کېږي، او په پاته نیمه برخه کې د زید مضاربت د سابقه شرائطو له مخې پرځای پاته کېږي.

مکته حقانیه مسجد کوڅه بوغره دود چمن

او خالد د دغه مشترک سامان د نیمې برخې مالک ګڼل کېږي او د زید په برخه کې خالد مضارب ګڼل کېږي.

وروسته که چیرې بالفرض له ټول مال څخه پنځوس زره روپۍ ګټه لاس ته راسي نو له هغه څخه به پنځه ویشټ زره روپۍ خالد ته د شریک د حیثیت له مخې ورکول کېږي، او پاته پنځه ویشټ زره روپۍ د مضاربت ګټه ګڼل کېږي، چې خالد او زید به یې د ټاکل سوي شرحې سره سم په نیمه نیمه اخلي، نو دوولس نیم زره روپۍ به زید ته د رب المال د حیثیت له مخې ورکول کېږي او دوولس نیم زره روپۍ به خالد ته د مضارب د حیثیت له مخې ورکول کېږي، او د دواړو ترمینځ به ګټه په لاندې ډول سره ویشل کېږي.

د خالد ګټه د شرکت په ډول: پنځه ویشټ زره روپۍ (۲۵۰۰۰)

د خالد ګټه د مضاربت په ډول: دوولس نیم زره روپۍ (۱۲۵۰۰)

د خالد د دواړو حصو مجموعه: اوه دیرش نیم زره روپۍ (۳۷۵۰۰)

د زید برخه د رب المال په ډول: دوولس نیم زره روپۍ (۱۲۵۰۰)

ټوله ګټه: پنځوس زره روپۍ (۵۰۰۰۰)

ددې څخه دا څرګنده سوه چې کله هم رب المال په مال مضاربت کې کومه یوه حصه پر مضارب باندې پلوري، نو که چیرې په هغه حصه کې ګټه تر لاسه سوه نو ګټه له دې امله د مضارب لور ته منتقلېږي چې د هغه د خپلې حصې له امله په تجارت کې شریک ګرځېدلی دی، له همدې امله په مجموعه ګټه کې د رب المال ګټه کمېږي، او د مضارب ګټه زیاتیږي، او څرنگه چې د اسنادو تنسیخ په حقیقت کې د هغه سامان پلورل ګڼل کېږي کوم سامان چې د نوموړو اسنادو مقابل دی، نو که د تنسیخ څخه وروسته په دغه

جزء کی گټه وټی نو هغه به د سند ویشونکې کمپنۍ (مضارب) لور ته انتقالیږي، نو د همدغه حصې تر حده پوري د سند درلودونکې گټه د پلورلو څخه فورا وروسته کمېږي، او د گټې د کمیدلو په ترڅ کې به د ټولو اسنادو تنسیخ ته انتظار هم نه ایستل کېږي. مثلاً که چیرې د سند قیمت اسمیه سل روپۍ وي او سند درلودونکې د هغه د نیمې برخې د تنسیخ لپاره تیار وي او کمپنۍ هم خپل رضائیت څرگند کړی نو د سند درلودونکې گټه به په فوري ډول پنځوس فیصده کمېږي، او دا خبره صحیح نه ده چې دده گټه به د سند د کامل تنسیخ پوري پوره پاته کېږي.

دغه د شرعي له مخې د دواړو طریقو یادونه وه، البته که چیرې د عملي حیثیت له مخې جاج واخیستل سي، نو دابه څرگنده سي چې لومړی طریقه عملي کول زیات آسان کار دی. یعنې چې د ټولو اسنادو څخه د یوې معلومي اندازې اسنادو کامل تنسیخ په یو وخت کې ترسره سي ددې لپاره چې په عملي ډول د گټې حساب آسانه سي. او کیدلای سي چې نوموړی طریقه له دې امله هم مناسبه وي چې د نوموړو اسنادو قیمت اسمیه د معمول په شان وي او دې ته په ښکاره ډول اړتیا نه لیدل کېږي چې دارنگه معمولی قیمت دي حصې کړل سي.

والله سبحانه و تعالی اعلم.

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### د قضاء عمري حقيقت

ميرمن ډاکټر فرحت هاشمي چې کله د قرآن درس ورکوي نو پر دې خبره باندي ډير زور اچوي چې د قضاء عمري کومه مسئله چې دخلکو تر مينځ مشهوره سوې ده چې کوم څوک تر ډيره وخته پوري لمونځ نه کوي او وروسته بيا لمونځ پيل کړي نو هغه به د قضاء عمري په توگه د هغه تيرو سوو لمنځونو نوقضاء راوړي.

په قرآن او حديث کي د دغه مسئلې هيڅ ډول اصل او بنياد نه سته، بلکه دهغو لمنځونو تلافی يواځي په توبه سره کيږي او ادا کولو ته يې اړتيا نه سته.

نو تاسو مهرباني وکړئ او دا څرگنده کړئ چې آيا واقعه قضاء ضروري نه ده؟ او آيا دخلورو امامانو څخه يا د فقهاوو څخه د يو چا مذهب په دې ډول دی چې قضاء عمري ته اړتيا نه سته بلکه توبه کافي ده؟

که چيري د ميرمن فرحت دغه مسئله صحيح نه وي نو آيا بيا دهغې پر درس باندي اعتماد کيدلای سي او که نه؟

او که چيري رشتيا هم قضاء عمري ضروري وي نو صحيح طريقه يې څه ده؟

(محمد رضوان: کراچي)

### الجواب حامداً ومصلياً

په صحيح بخاري کي د حضرت انس رضی الله عنه څخه د نبي اکرم ﷺ دا ارشاد مروی دی چې:  
(مَنْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيَصَلْ إِذَا ذَكَرَهَا، لَا كَفَّارَةَ لَهَا إِلَّا ذَلِكَ)

(صحيح بخاري، كتاب المواقيت، باب نمبر: ۳۷، حديث: ۵۹۷)



په صحيح مسلم كې نوموړې ارشاد په ډاډول الفاظوسره مروې دى چې:  
(اِذَا قَدْ أَحَدَكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ غَفَلَ عَنْهَا فَلْيَصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: أَقِمِ الصَّلَاةَ لَذِكْرِي)

(صحيح مسلم، كتاب المساجد، حديث: ۱۵۶۹)

او په سنن نسائي كې مروې دي چې:

(سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يرقد عن الصلوة او يغفل عنها، قال: كفارتها ان يصلّيها اذا ذكرها)

(سنن نسائي، كتاب المواقيت، باب فيمن نام عن صلوة، ج: ۱، ص: ۷۱)

په نوموړو احاديثوكې دا اصول بيان سوي دي چې كله هم انسان پروخت باندي لمونځ نه كړي ادا نود هغه پرزمه باندي د لازمه ده چې دبیداری پرمهال دهغه قضاء راوړي، لمونځ كه يې هيرسوى وي او يا دخوب له امله ځيني پاته سوى وي او يا هم د غفلت له امله ځيني پاته سوى وي.

د صحيح مسلم او نسائي په روايتونوكې نبي اكرم ﷺ د قرآني آيت د حوالې په وركولو سره دا واضحه كړه چې دغه آيت يعنې ” اقم الصلوة لذكرك ” د لمانځه د قضاء حكم لره هم شامل دى، او د آيت مطلب دادى چې كله هم انسان ته د لوى خداى جل جلاله پر دغه فريضه باندي خبر راسي نو هغه لره په كارده چې ادا يې كړي.

د دغو اصولو د بيانولو پرمهال نبي اكرم ﷺ د لمنځونو تعداد او اندازه نه ده بيان كړې چې دومره تعداد لمنځونو قضاء واجب ده، د خندق د غزا پرمهال د نبي اكرم ﷺ څخه يو څو لمنځونه قضاء سول نودوى ﷺ دېولو قضاء وفرمايل، هغه مهال نبي اكرم ﷺ دانه وفرمايل چې كه چيرې د دې څخه زيات لمنځونه قضاء سي نو قضاء راوړل يې نه ده واجب، دا يو منل سوي اصول دي چې كله د قرآن او سنت له لوري څخه يو عام حكم راسي نو دهغه دهرې جزې لپاره په جلا ډول حكم نه سي وركول كيدلاى اونه هغه ته اړتياسته، لكه قرآن درمضان دروژود فرضيت څخه وروسته دا فرمايلي دي چې:

(فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر)

په دغه آيت شريف كې عام حكم دى چې كله د ناروغۍ له امله يا د سفر له امله روژې نه ونيول سي نو وروسته دي دهغه قضاء راوړل سي، اوداته ده بيان سوې اونه هم اړتياسته چې دا بيان سي چې د يوه رمضان دروژو د پريښوولو د احكم دى او كه د دوو، بلكه يو عام حكم وركول سوي دى چې دروژو د پريښوولو صورتونو ته شامل دى.

نوكه چيري د يوكس څخه د دوو رمضانو روژې قضاء سوي وي او هغه د داول دليل مطالبه وکړي چې د دوو رمضانو دروژو د پريښوولو لپاره يو جلا حكم په گاردى، نو څرنگه چې داول مطالبه يوه جاهلانه مطالبه ده، همداول دزياتو لمنځونو د قضاء لپاره د جلا دليل مطالبه غلطه او جاهلانه مطالبه ده.

حقيقت دادى چې كه چيري يوكس د يو عام حكم څخه د استثناء دعوه وكړي نو دليل دهغه پرزومه دى چې د قرآن اوسنت په يودليل سره استثناء ثابته كړي، او ترڅو پوري چې په قرآن اوسنت كې استثناء مذكوره نه وي هغه عام حكم پر خپل ځاى باندي پاته كيږي نبي اكرم ﷺ چې د لمنځونو د قضاء راوړلو كوم حكم په نوموړو احاديثو كې وركړى دى دهغه پر اساس دامت تهولو فقه او داتصريح كړې ده چې قضاء سوي لمنځونه كه هرڅومره وي نو قضاء يې واجب ده، مشهور حنفى عالم علامه ابن نجيم ليكي چې:

(فالاصل فيه ان كل صلوة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فيه فانه يلزم قضائها، سواء

...

مکتبه حقانيه مسجد کوچه بوغرا دروچمن

...

ترکها عمداً اوسهواً او بسبب نوم، وسوء، كانت الفوائت قليلة او كثيرة) (البحر الرائق: ۱/۱۴۱، طبع مکه مکرمه)  
نوموړی موقف يواځې د حنفی علماوونه دی بلکه شافعيان، مالکيان او حنبليان ټول متفق دي. امام مالک فرمايي:

(من نسي صلوات كثيرة او ترك صلوات كثيرة فليصل على قدر طاقته، وليذهب الى حوائجه، فاذا فرغ من حوائجه صلى ايضاً ما بقي عليه حتى ياتي على جميع مانسي او ترك)

ددغه وينا په تفصيل او تشريح کي مالکي عالم علامه دسوقي ليکي چي:  
(فيكفي ان يقضى في اليوم الواحد صلوة يومين فاكثر، ولا يكفي قضاء صلوة يوم في يوم الا اذا خشي ضياع عياله ان قضى اكثر من يوم في يوم، وفي... اجوبة ابن رشد انه انما امر بتعجيل قضاء الفوائت خوف معالجة الموت، وحينئذ فيجوز التأخير لمدة بحيث يغلب على الظن وفائه بها فيها) -

(حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ج: ۱ ص: ۲۶۳)  
دامام احمد بن حنبل په مذهب کي هم تقريباً همدا خبره ده، علامه مرداوي کوم چي دامام احمد د مذهب تر ټولو پښه ناقل دی فرمايي چي:

(”ومن فاتته صلوات لزمه قضائها على الفور“ هذا المذهب نص عليه جماهير الاصحاب وقطع به كثير منهم ..... قوله ”لزمه قضائها على الفور“ مقيد بما اذ لم يتضرر في بدنه او معيشته يحتاجها، فان تضرر بسبب ذلك سقطت الفورية) (الانصاف للمرداوي: ج: ۱ ص: ۴۴۲)

دامام شافعي په آند تفصيل دادی چي که چيري لمنځونه ديو عذرله امله قضاء سي نود فوري ادا کولو پرځای دارواده چي وروسته اداسي، خوکه چيري د عذر څخه پرته قضاء سي نوبيا په فوري ډول ادا کول ضروري دي -

(”من فاتته“ ..... ”مكتوبة“ فاكثر ”قضى“ ما فاتته بعذرا وغيره، نعم غير المعذور يلزمه القضاء فوراً، ويظهر انه يلزمه صرف جميع زمنه للقضاء ما عدا ما يحتاج لصرفه فيما لا بد منه)

(فتح الجواد: ج: ۱ ص: ۲۲۳)

علامه ابن تیمیّه هم دفقهاوودغه مذاهب نقل کوي اړاتفاق ورسره کوي، فرمايي چي:

(ومن عليه فائنة فعلية ان يبادر الى قضائها على الفور سواء فاتته عمداً أو سهواً عند جمهور العلماء كمالك وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم، وكذلك الراجح في مذهب الشافعي أنها إذا فاتت عمداً كان قضائها واجبا على الفور) (فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية: ج: ۲۳ ص: ۲۵۹)

دعلامه ابن تیمیّه څخه پوښتنه وسوه چي:

(رجل عليه صلوات كثيرة فاتته، هل يصلّيها بسننها؟ أم الفريضة وحدها؟)

علامه ابن تیمیّه په جواب کي ورته وويل چي:

(المسارعة الى قضاء الفوائت الكثيرة أولى من الاشتغال عنها بالنوافل، وإمامع قلة الفوائت فقضاء السنن معها حسن) (فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية: ج: ۲۲ ص: ۱۰۴)

ددغه تفصيل څخه داخر گنديږي چي دفقهاووترمينځ پردغه مسئله باندي بحث ترسره سوی دی چي د قضاء سوولمنځونو قضاء راوړل دخبر سره سم په فوري ډول واجبيږي او که تاخير ورپکښی کيدلای سي، اود تاخير په صورت کي روزانه دخومره لمنځونو قضاء راوړل ضروري دي، اوبل داچي يواځي فرض لمنځونه قضاء کيږي او که سنت هم؟ اود قضاء راوړلو پرمهال د لمنځونو ترمينځ ترتيب ضروري دی او که نه؟

خود فقهاووترمينځ په دغه مسئله کي هيڅ اختلاف نه سته چي لمنځونه که هرڅومره زيات وي نو قضاء يې دانسان پر ذمه باندي واجب ده، اود نبي اکرم ﷺ دارشاد سره سم د قرآن کریم د (اقم الصلوة لذكركي) د آيت په مفهوم کي دا خبره داخله ده چي انسان دي دخبر سره سم د قضاء سوولمنځونو فکر کوي، اود قرآن اوسنت هيڅ يوداسي دليل نه سته چي پردي خبره دي دلالت کوي چي دزياتو لمنځونو قضاء ته اړتيا نه سته، هسي هم

دا يو عجيب او غريب موقف دی چې که چيرې لږ لمنځونه قضاء سوي وي نو قضاء به يې رول کيږي او که ډير وي نو قضاء به يې نه رول کيږي، نو داسې څوک سته چې د لږ و او زياتو لمنځونو اندازه وټاکي او دا ووايي چې کله لمنځونه دومره سي نوبيايې قضاء نه ده واجب دا خبره بالکل واضحه ده چې هر انسان بالغ سي نو پر هغه باندي لمونځ فرض کيږي، او دغه فريضه په ټولو شرعي فرائضو کې تر ټولو څخه زياته موکده او اهمه ده، او د اهم يوم نل سوي اصول دي چې که چيرې يوه فريضه په قطعي دلايلو سره ثابته وي نو هغه لږه د انسان د ذمې څخه د ساقطولو لپاره لږ تر لږه همدومره قطعي مضبوط دليل ته اړتيا ده، او دلته قطعي دليل خو پر پرده کمزوري دليل هم نه سته چې پر اساس يې دا وويل سي چې کوم لمنځونه د انسان پر ذمه باندي فرض سوي وو دهغو فرضيت د غفلت او بې پروايۍ له امله پای ته رسيدلی دی.

نو دا ډول وينا چې که چيرې قضاء سوي لمنځونه زيات سي بيا يې قضاء نه سته د قرآن او سنت دواضحو د لايو خلاف گڼل کيږي، او د امت د فقهاوو د اتفاق خلاف گڼل کيږي، او د گمراهۍ وړ خبره گڼل کيږي، او د امعنالي چې د لمانځه په شان يوه اهمه فريضه يواځي د خپل نظر پر اساس ختم کيږي.

او دا خبره بالکل ناسمه ده چې د قضاء سوو لمنځونو لپاره يواځي توبه کافي ده، ځکه چې د توبې د قبوليت لازمي شرط دادی چې انسان څومره چې يې وس کيږي دخپلي غلطۍ تلافی وکړي.

### د قضاء عمري موضوع احاديث

دلته د دې خبرې وضاحت هم مناسب دی چې د اصول حديث په ځينو کتابونو کې چې د موضوع احاديثو علامات بيان سوي دي نو د قضاء عمري د حديث مثال ورکول سوی دی، لکه شاه عبدالعزيز محدث دهلوي د احاديثو پنځمه علامه بيانوي اوليکي چې:

(پنجم آنکه مخالف مقتضى عقل و شرع باشد و قواعد شرعيه آن را تكذيب نمايند، مثل

قضاء عمری)

(عجالة نافعه: ص: ۲۴، خاتمه)

کیدلای سې چې یونا واقف یا جاهل کس ته دامغالطه و سې چې د تیرو سوو لمنځونو قضاء راوړل یوه بې اصله خبره ده او په دې هکله چې کوم احادیث راغلي دي هغه موضوع دي له همدې امله دا وضاحت ضروري دی چې د وظائفو داسې نور په غیر مستندو کتابونو کې خو داسې موضوع احادیث راغلي دي په کومو کې چې داویل سوي دي چې په یوه خاصه ورځ کې چې یواځې دیوه لمانځه قضاء راوړل سې نو دا ویا کلو نو لمنځونه ادا کېږي محدثین دغه رنگه روایاتو ته د قضاء عمري نوم ورکوي، او دغه احادیث هغوی موضوع گنېلي، ملاعلي قاري په خپل مشهور کتاب کې کوم چې پر موضوعاتو باندې یې لیکلی دی لیکي چې:

(حدیث "من قضی صلوٰة من الفرائض فی آخر جمعة من شهر رمضان کان ذلک جابراً لكل صلوٰة فاتته فی عمره الی سبعین سنة" باطل قطعاً، لانه مناقض للاجماع علی ان شیئاً من العبادات لا یقوم مقام فائتة سنوات) (الموضوعات الکبری: ص: ۳۵۶)  
او علامه شوکاني لیکي چې:

(حدیث "من صلی فی آخر جمعة من رمضان الخمس الصلوات المفروضة فی اليوم واللیلة قضت عنه ما اخل به من صلاة سنته" هذا موضوع لا اشکال فيه)

(الفوائد المجموعة: ص: ۵۴، ج: ۱، نمبر ۱۱۵)

حضرت شاه عبدالعزیز چې په نوموړي عبارت کې د قضاء عمري کوم روایات موضوع گنېلي دي د هغه څخه مراد د قضاء عمري په هکله هغه ډول روایات دي کوم چې پر دې خبره باندي دلالت کوي چې یو لمونځ یا دوه لمنځونه د ټول عمر د لمنځونو قائم مقام دي او

له دې څخه پرته چې د دغورو اياتو هيڅ سند نه سته د موضوع كيدلو لپاره يې ملاعلي قاري<sup>۲</sup> يوه بله وجهه هم ليكلې ده چې يويا څو لمنځونه د كلونو د قضاء سوولمنځونو تلافی نه سي كولاى، او پردغه باندې دامت اجماع ده.

د همدې امله كه چيري د دغه ډول احاديثو د موضوع كېنل څخه يوچاته دا غلط فهمي وسي چې د قضاء عمري تصوير يې بنياده دى نو منشاء يې د جهالت څخه پرته بل هيڅ نه سي كيدلاى

### د قضاء عمري صحيح طريقه

د قرآن او سنت او د فقهاوو د اتفاق په رڼا كې په دې كې شك نه سته چې كوم مسلمان دخپل عمر په پيل كې د غفلت له امله لمنځونه قضاء كړي وي او وروسته هغه ته دخبر او توبې توفيق وسي، نو د هغه پر ذمه باندې دا لازمه ده چې په محتاط ډول دې د لمنځونو حساب ولگوي او ادادي يې كړي.

امام مالك، امام احمد او امام شافعي پر دې متفق دي چې كه چيري لمنځونه د يو عذر څخه پرته قضاء سوي وي نو د تنبه څخه وروسته د افرض دى چې هغه لمنځونه په فوزي ډول ادا كړي، او يواځې د ضروري حاجتو نو وخت د هغه څخه مستثنى دى.

خو حنفي فقهاء دا وينا كوي چې انسان تر خپل وس او طاقت پوري مكلف دى نو ځكه په قضاء راوړلو كې دومره تاخير جائز دى چې دانسان د معاشي او نور وړتياوو د پوره كولو لپاره په كاروي په درمختار كې ليكلي دي چې:

( "ويجوز تاخير الفوائت" وان وجبت على الفور "لعذر السعى على العيال وفي

الحوائج على الاصح)

(ج: ۱ ص: ۵۴۳)

علامه شامي ليكي چې:

( فيسعى ويقضى ما قدر بعد فراغه، ثم وثم الى ان تتم ) (ايضاً)

ځينو علماوودزياتي آساني لپاره داطريقه بيان كړې ده چي انسان هره ورځ د فرض لمانځه سره دهغه وخت يولمونځ هم ادا كړي، دارنگه په يوه ورځ كي پنځه لمنځونه ادا كړي، البته چي كله هم فرصت ترلاسه سي نوزيات دي اداسي، هغه فرمايي چي:

(وفوره مع كل فرض فرض، اذلم يجب في اليوم اداء اكثر من خمس، فكذا القضاء، فان زاد او جمع الخمس فحسن)

(البحر الزخار لاحمد ابن المرتضى: ج: ۱ ص: ۱۷۳، طبع صنعاء)

البته د قضاء راوړلو پرمهال دي نيت ته خاص پام كيږي، يعنې په واضح ډول دي د قضاء نيت كيږي، د مثال په ډول د سهار د لمانځه قضاء چي راوړي نو دا ډول نيت به كوي چي زما پر زمه باندي چي د سهار تر ټولو لومړئ لمونځ واجب دی دهغه قضاء راوړم.

### د لمنځونو فديه

په قرآن كريم كي دروژود فديې په هكله بيان سوي دی، يعني كوم خلك چي دروژود نيولو طاقت نه لري اونه په راتلونكي كي د طاقت اميدلري نو هغوته قرآن كريم دا حكم وركوي چي د يوې روژې په عوض كي يوه فقير ته ډوډي وركړي، خود لمانځه لپاره په قرآن كريم كي ياد نبي اكرم ﷺ په سنتوكي دا ډول حكم نه سته.

البته امام محمد فرمايلي دي چي كه د يو چا څخه لمنځونه قضاء سوي وي او هغه يې قضاء نه وي راوړې، هغه لره دا په كار ده چي دا ډول وصيت و كړي چي زما تر كي څخه دي د هغو لمنځونو فديه ادا كړل سي، او هغه فديه هم دروژې د فديې په حساب سره، يعني د يوه لمانځه فديه دي د يوه فقير ډوډي (يا پاوكم دوه كلو غنم يا دهغه نرخ) صدقه سي.

امام محمد دغه حكم دا احتياط په توگه وركړی دی اوويلي يې دي چي كه څه هم د لمنځونو د فديې بيان په قرآن او سنت كي نه سته خو نوموړی حكم پر روژه باندي په قياس كولو سره



ثابت سوی دی، او دا امیدسته چې انشاء الله په دې ډول به دانسان ذمه واري پوره سې.

(ردالمحتار: ض: ۱: ص: ۴۱۰ هـ)

خودې ته به پام وي چې وصيت د تر كې په يوه دريمه حصه كې نافذېږي، يعنې كه چيرې دروژو ياد لمانځه ټوله فديه د ټول مال يوه دريمه وي يادهغه څخه كمه وي نو د وارثانو پر ذمه باندي داراجبه ده چې هغوی به فديه ادا كوي، كه چيرې فديه د يوې دريمې څخه زياته سې نو بيا د وارثانو پر ذمه باندي دانه ده لازمه چې په زائد مقدار كې دهغه وصيت عملي كړي دارنگه كه چيرې يو چا دروژو ياد لمانځه د فديې وصيت نه وي كړی نو پر وارثانو باندي دانه ده لازمه چې فديه ادا كړي، البته كه چيرې عاقل او بالغ وارثان دخپلې حصې څخه په خپله خوښه باندي فديه ادا كړي نو دا دهغو احسان گڼل كېږي او د لوی خدای جل جلاله د رحمت څخه دا امید شته چې مرحوم به معاف كړي.

## خلاصه

دا چې دانسان څخه چې كوم لمنځونه قضاء سوي وي دهغو قضاء راوړل دهغه پر ذمه باندي لازم دي، او يواځې توبه كافي نه ده، لمنځونه كه هر څومره زيات وي، البته روزانه دي د پنځو قضاء راوړي او چې فرصت په لاس ورځي نو د زياتو قضاء دي راوړي او د دې سره سره دي دا وصيت هم و كړي چې د كومو لمنځونو قضاء مانه ده راوړي نو زما د تر كې څخه دي دهغو فديه ادا سې نو دا امیدسته چې هغه ته معافي و سې هم دغه د قضاء عمري صحيح طريقه ده او دا وينا چې قضاء عمري ته اړتيا نه سته او يواځې توبه كافي ده، دا د گمراهۍ خبره ده، او څوك چې پزته د كوم دليل څخه يواځې دخپل نظر پر اساس د لمانځه غوندي فريضې په هكله د ډاډول خبرو تلقين كوي او د پراصرار وړ باندي كوي نو دهغه پر درس باندي هېڅكله هم اعتماد نه سې كيدلای.

## په جیلخانه، فوځي اډه او هوایي میدان کې

### د جمعې لمونځ

ماد یمن په خپله سفرنامه کې کومه چې دربیع الثانی ۱۴۲۲ هـ په گڼه کې خپره سوه ددوبې پرهوایي میدان باندې د جمعې د لمانځه د ادا کولو یادونه کړې وه، او دهغه سره جوخت مې د احم لیکلې وه چې فقهاوو چې د جمعې د صحت لپاره د اذن عام کوم شرط لگولی دی دهغه صحیح مطلب دادی چې په کومه لویه سیمه کې لمونځ ادا کړي نور هغې سیمې خلکو ته په عام ډول دا اجازه وي چې په جمعه کې برخه واخلي، که څه هم دغه لویې سیمې ته د انتظامي یا دفاعي اسبابو پر اساس د بهر خلکو ته د داخلیدلو عامه اجازه نه وي.

د نوموړي سفرنامې د خپریدلو څخه وروسته ځینو حضراتو ماته لیکونه راولیږل چې د دغه مسئلې تفصیلي وضاحت باید چې خپورسي، مایو څو کاله مخکې پر دغه موضوع باندې یوه فتویٰ لیکلې وه چې تراوسه پورې نه ده خپره شوې، نو د امناسیه بولم چې دیو څه ترمیم اوزیا توالی سره هغه فتویٰ اوس خپره سي او پراندي هغه فتویٰ خپرېږي، خودې ته باید چې پام وسي چې د فتویٰ اطلاق یواځې پر د اډول هوایي میدان باندې کیدلای سي کوم چې د ښاردننه واقعیت لري او په کوم کې چې هروخت یو لوی جماعت موجود وي، ددوبې هوایي میدان همدا ډول دی.

پوښتنه: علماء ددې مسئلې په هکله څه نظر لري چې په جیلخانه کې قیدیان د جمعې لمونځ ادا کولای سي او که نه؟ په دې هکله خبرې متضادي دي، تاسو یې پوره وضاحت بیان کړئ. جواب: په جیلخانه کې د جمعې د جواز اونه جواز په هکله د متقدمینو په کتابونو کې صریحه

جزئییه نه سته. پرهمدې اساس د نوموړي مسئلې په هکله داوس عصر د علماوو فتواوې هم مختلفې دي.

د اصل اشکال وجهه داده چې حنفی فقهاوو د جمعې د جواز په شرائطو کې اذن عام هم ذکر کړی دی، او څرنگه چې په جیلخانه کې اذن عام موجودیت نه لري نو په ښکاره داسې معلومېږي چې هلته د جمعې لمونځ نه سته ..... زموږ په زمانه کې دغه مسئله یواځې د جیلخانې نه ده بلکه دهغو ټولو فوځي اډو، صنعتي آبادیو او هوایي میدانونو هم ده چیرې چې عامو خلکو ته دورد اخیلیدلو اجازه نه وي.

دهمدې امله د ضروري ده چې څېړنه وښيي چې د اذن عام شرط ترکومه حده پورې دی؟ او دغه مفهوم څه دی؟

ځینې حضرات په دې آند دي چې د اذن عام شرط هغه مهال واکله چې په ټول ښار کې یوځای د جمعې لمونځ ادا کیدی، او مقصد یې دا وو چې دهیڅ یوکس څخه د جمعې لمونځ فوت نه سي، خو کله چې په یو ښار کې څوځایه د جمعې دادا کولو جواز ثابت سو او په عملي ډول داسې ترسره سوه او دا اندېښنه پرځای نه سوه پاته چې که چیرې اذن عام ونه سي نو دیو چا څخه به جمعه فوت سي، نو ځکه اوس نوموړی شرط نه دی پاته.

دغه حضرات د علامه شامي لاندې عبارت د دلیل په توګه وړاندې کوي چې:

(و کذا السلطان اذا اراد ان یصلی بحشمه فی داره، فان فتح بابہ و اذن للناس اذناً عاماً جاز صلاته، شهدتها العامة اولا، وان لم یفتح ابواب الدار و اغلاق الابواب و اجلس البوابین لیمنع عن الدخول، لم تجز، لان اشتراط السلطان لتحرز تقویتها علی الناس، و اذا لا یحصل الا بالاذن العام اه قلت: و ینبغی ان یکون محل النزاع ما اذا کان لا تقام الا فی محل واحد، اما لو تعددت فلا، لانه لا یتحقق التفویت، كما افاده التعلیل، تأمل)

(شامي: ج: ۲ ص: ۱۵۲)

دغه اشکال قوي دی، خود فقهي کتابونو ته د مراجعت څخه وروسته چې کوم صورت.

حال معلومېږي هغه په لاندي ډول دی:

(۱) دانن عام شرط په ظاهر الرواية کې موجودیت نه لري، علامه کاساني لیکي چې:

(وذكر في النوادر شرطاً آخر لم يذكره في ظاهر الرواية، وهو أداء الجمعة بطريق

الاشتغال، حتى أن أميرالو جمع جيشه في الحصن وأغلق الأبواب وصلى بهم الجمعة

لا تجزئهم) (بدائع الصنائع: ج: ۱ ص: ۲۷۹)

صاحب هدایه هم دانن عام شرط نه دی فرمایلي، دارنګه متعدد فقهاوونوموړي شرط نه

دی ذکر کړی، په کومو کې چې دشمس الائمة سرخسې استاذ علامه سعدي هم داخل دی.

(: ألفت في الفتاوى: ج: ۱ ص: ۹۰)

دنواو ددغه روایت سره سم متاخرینو فقهاوودغه شرط په خپلو کتابونو کې ذکر کړی دی

خودا ډول معلومېږي چې د "ان عام" په مفهوم کې د فقهاووترمینځ څه اختلاف موجود

دی، ځینو حضراتو یې دانګه مطلب بیان کړی دی چې هر هغه کس پرچاچي جمعه فرض

وي هغه ته پردغه ځای باندي دراتللو اجازه ضروري ده.

علامه شامي دبرجیندي اوداسي نورو څخه دا ډول نقل کوي چې:

(ای ان یاذن للناس اذنا عامابان لا یمنع احداً ممن تصح منه الجمعة عن دخول

الموضع الذی تصلى، وهذا مراد من فسر الاذن العام بالاشتغال) -

بل لورته د ځینو فقهاوودکلام څخه دا څرګندېږي چې دانن عام لپاره دا کافي ده چې په

کومه سیمه کې د جمعې لمونځ ادا کېږي دهغه سیمې دخلکولپاره دراتګ اجازه وي، که

څه هم د بهر خلکو ته دراتګ اجازه نه وي، علامه بحر العلوم لیکي چې:

(وفي فتح القدير: ان اغلق باب المدينة لم يجز، وفيه تأمل، فانه لا ينافي الاذن العام لمن في البلد، وانما

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغرا ډوډچمن

من في خارج البلد فالظاهر انهم لا يجيئون للشروا الفساد  
دغه رنکه په درمختار کې ليکل سوي دي چي:

(فلا يضر على باب القلعة لعدو ولعادة قديمة، لان الاذن العام مقدر لاهله، وغلقه لمنع  
العدو ولا المصلى نعم: لولم يغلق لكان احسن، كما في مجمع الانهر)

(الدر المختار: ج: ۲، ص: ۱۵۲)

په مجمع الانهر کې دي چي:

(وما يقع في بعض القلاع من غلق ابوابه خوفاً من الاعداء، او كانت له عادة قديمة عند  
حضور الوقت فلا بأس به، لان الاذن العام مقدر لاهله، ولكن لولم يكن لكان احسن، كما  
في شرح عيون المذاهب -

وفي البحر والمنح خلافه، لكن ما قدرناه اولى، لان الاذن العام يحصل بفتح باب  
الجامع، وعدم المنع، ولا مدخل في غلق باب القلعة وفتحها، ولان غلق بابها يمنع العدو  
للمنع غيره تدبر) -

(مجمع الانهر: ج: ۱، ص: ۲۴۶، بيروت)

دا ډول څرگندېري چي کومو فقهاوو چي داذن عام شرط دتقويت جمعه پر خوف باندي  
مبني گڼلي دي دهغو مراد دادي چي داذن عام لومړئ عام مفهوم ددغه علت سره معلول  
وو کوم چي دتعدد جمعه په صورت کې پاته نه سو..... خودوهم مفهوم تراوسه پوري پاته  
دي، ځکه چي هغه پردغه مفهوم باندي مبني نه وو، بلکه دصاحب بدائع په ويناد " اذا  
بودی للصلاة من يوم الجمعة " پراشاره باندي مبني وو، علامه شرنبلالي ليکي چي:  
(قلت: اطلعت على رسالة للعلامة ابن الشحنة، وقد قال فيها بعدم صحة الجمعة في قلعة  
القاهرة، لانها تنقل وقت صلاة الجمعة، وليست مصرأعلى حدثها - واقول في المنع  
نظر ظاهر، لان وجه القول بعدم صحة صلاة الامام بقفله قصره اختصاصه بهادون  
العامة، والعلة مفقودة في هذه القضية، فان القلعة وان قفلت لم يختص الحاكم فيها  
بالجمعة، لان عند باب القلعة عدة جوامع في كل منها

خطبة لا يفوت من منع من دخول القلعة الجمعة، بل لوبقيت القلعة مفتوحة لا يدغب في طلوعها للجمعة، لوجودها فيما هو أسهل من التكلف بالصعود لها، وفي كل محلة من المصر عدة من الخطب، فلا وجه لمنع صحة الجمعة بالقلعة عند قفلها)

(مرافى الفلاح مع الطحطاوى: ص: ۲۷۸، تقديمى كتبخانه)

که څه هم علامه طحطاوي تردغه لاندې د علامه شرنبلالي پردغه خبره باندې اعتراض کړی دی، خو د علامه شرنبلالي هدف په ښکاره د معلومېږي چې د تعدد جمعې په صورت کې د اذن عام هغه عام مفهوم اخیستلونه اړتیا نه سته چې تر هغه لاندې پر هر هغه چا باندې چې جمعې واجب وي، هغه لره هلته د راتګ اجازه وي، بلکه که چېرې داسې آبادي موجوده وي په کومه کې چې د کورونو یا د اوسیدونکو قایل لحاظ شمیرې موجوده وي او د دغه آبادي ټولو خلکو ته د جمعې لپاره هلته د راتګ اجازه وي نو بیا دغه خبره د اذن عام د تحقق لپاره بس او کافي ده، خو شرط دادی چې د دغه آبادي څخه بهر خلک به د راتګ څخه د دې امله نه منع کېږي چې هغوی د لمانځه څخه منع کړل سى، بلکه د یو دفاعي یا انتظامي لامل په نتیجه کې به یواځې د داخلیدلو څخه منع کېږي.

که چېرې د علامه شرنبلالي د عبارت څخه د مفهوم واخیستل سى نو بیا هغه اعتراض نه واردېږي کوم چې د علامه طحطاوي د لورې څخه رامینځته سوى وو.

د دغه تفصیل څخه دا خبره ښکاري چې د تعدد جمعې په صورت کې د اذن عام شرط د حنفی فقه او په آند په کلي ډول پای ته نه رسېږي، بلکه مفهوم یې دادی چې په کومه آبادي کې (نه په یو ځانګړي کور کې) چې د جمعې لمونځ کېږي، د هغه آبادي خلک هلته د راتګ اجازه لري، او که چېرې د آبادي څخه بهر خلک د دفاع یا انتظام په خاطر د داخلیدلو څخه منع کړل سى نو دا د اذن عام سره منافات نه لري، خو په دې شرط چې د منع اصلي محرک به د لمانځه څخه منع کول نه وي، بلکه یو دفاعي یا انتظامي اړتیا به وي، او د آبادي څخه بهر خلک به د دغه بندیز پر اساس د جمعې څخه بې برخې نه پاته کېږي.

يو اڅي د اشكال پاته كېږي چي فقهاوود اليكلي دي چي د قيديانو لپاره د جمعې په ورځ په جلاډول د ماښين لمونځ په جماعت سره ادا كول مكروه دي (هدايه مع فتح القدير: ج: ۲ ص: ۳۵) د دې څخه د معلومېږي چي د قيديانو لپاره جمعه جائزه ده، كه نه نو د ماښين جماعت ته به اړتيا نه وه .

خو جواب يې دادی چي د علامه شامي او علامه شرنبلالي د عبارتونو په رڼا كي دغه حكم هغه مهال ووكله چي به جمعه يواځي په يوه ځاي كي د سلطان په مشرې كي كيدل، او د سلطان له لوري څخه به بل ځاي د اقامت جمعه اجازه نه وركول كيدل ..... د دې څخه پرته جيلخاني به په بيلابيل ډول وي، د اممكنه ده چي دلته هغه ډول جيلخاني مرادوي كومي چي پريوه كور يا پريوه احاطه باندي مشتملي وي، او د ځانگړي او مستقلي آبادي اطلاق نه سي ورباندي كيدلای .

يو بل اشكال د احم كيدلای سي چي په ”بدائع“ كي د امسئله ليكلې ده چي:  
(السلطان اذا صلى في فهدرة والقوم مع امراء السلطان في المسجد الجامع قال: ان فتح باب داره واذن للعامة بالدخول في فهدرة جاز، وتكون الصلوة في موضعين ولولم ياذن للعامة صلى مع جيشه لا تجوز صلوة السلطان، وجوز صلوة العامة)

(بدائع الصنائع: ج: ۱ ص: ۲۶۹)

دغه مسئله د تعدد جمعه په صورت كي مفروض ده، د دې باوجود د سلطان د اذن عام نه وركولو په صورت كي د جمعې لمونځ غير منعقد گڼل سوي دي، خو په ښكاره د دغه صورت څخه مراد دادی چي سلطان په خپل محل كي يواځي دخپل لښكر سره لمونځ ادا كړي، او نورو خلكو ته هلته دورتگ اجازه نه وي، په نوموړي عبارت كي د ”ان فتح باب داره“ كلمې پر دغه باندي دلالت كوي، د همدې امله دلته د ممانعت وجهه داده چي د سلطان محل د هغه ځانگړي ځاي دي، او مخكي يادونه وسوه چي په ځانگړو مقاماتو كي تر هغو پوري جمعه نه ده روا ترڅو پوري چي د عامو خلكو پر مخ باندي نه وي خلاص سوي، څوكه چيري يوه

آبادې د اډول وي چې په هغه کې د اعتماد وړ کسان اوسېږي نو هغه پردغه جزئيه باندې نه سي قیاسيدلای -

د بحث خلاصه داده چې:

(۱) که چیرې په یو ښار کې د جمعې اجازه د حاکم له لورې څخه یواځې په یوه ځای کې وي نو بیا د جمعې د صحت لپاره د ضروري ده چې پر هر هغه چا چې جمعه فرض وي هغه ته په عام ډول د اجازه وي چې دلته راسي او جمعه ادا کړي، د د اډول عامي اجازه څخه پرته جمعه ته صحیح کېږي -

(۲) دارنگه که چیرې د یو چا ځانګړی کور، محل او یادوکان وي نو په هغه کې تر هغو پورې جمعه ادا کول صحت نه لري تر څو پورې چې هلته عامو خلکو ته دراتګ اجازه نه وي ورکول سوې، که څه هم د ښار په نورو ځایونو کې هم جمعه ادا کېږي -

(۳) که چیرې یوه آبادي د اډول وي چې هلته معتدبه او د اعتماد وړ کسان اوسېږي او په ښار کې دننه وي، خود دفاعي، انتظامي او یا هم د حفاظتي وجو هاتو پر اساس هلته د عامو خلکو د ورتګ اجازه نه وي، بلکه هلته ورتګ د ځانګړو قواعدو له مخې وي، نو د دغه آبادي په یوه داسې برخه کې جمعه ادا کول صحت لري چې د همدغه آبادي وګړو ته د داخلیدلو اجازه وي، لکه یوه لویه جیلخانه، قوځې اډه، لویې لویې کارخانې یا د اډول لوی هوایي میدان چې په ښار کې دننه وي او په سلګونو خلک هروخت ورپکېښي موجود وي خو هلته وړ داخلیدل د خاصو قواعدو له مخې ترسره کېږي، نو په د اډول ټولو ځایونو کې جمعه ادا کول صحت لري، خوش شرط دادی چې د ښار دننه به وي، او د لویې کارخانې، هوایي میدان یا د اورګاډي د اسټیشن ټولو افرادو ته به په عام ډول د اجازه وي چې د لمانځه ځای ته راسي او د جمعې لمونځ ادا کړي -

والله سبحانه اعلم



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### د پردې (حجاب) شرعي حدود

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام  
على رسوله الكريم وعلى آله واصحابه اجمعين - اقامت

نن صبادميرمنود پردې مسئله يوه مهمه مسئله گڼل کيږي، او اوږد بحث ورباندې کيږي له همدې امله دنوموړي مسئلې چې کوم حاصل اولب لباب دی هغه وړاندې کيږي. واللّه هوالموفق -

په اوس وخت کې دېشخې د پردې اوبې پردکې په هکله زيات شمير کتابونه ليکل سوي دي او تر ټولو بهتره يې هغه رساله ده کومه چې زما قدرمن پلار حضرت مفتي محمد شفيع په عربي ژبه ليکلې ده اود "تفصيل الخطاب في تفسير آيات الحجاب" په نامه سره ياديږي اود احکام القرآن د دريم ټوک يوه برخه گرزيدلې ده او خپره سوې ده، په نوموړې رساله کې هغه ټول آياتونه او حديثونه راغونډ سوي دي کوم چې دنوموړي موضوع سره تړاو لري اود پردې د حدود او د هغه د کيفيت په هکله يې د فقهاوو او مفسرينو اقوال هم ذکر کړي دي.

### د شرعي پردې درې درجې

په نوموړې رساله کې دا ورده بحث څخه چې کومه نتيجه لاس ته راځي د هغه خلاصه داده چې د شرعي پردې د کومي چې په قرآن او سنت کې حکم ورکول سوی دی د هغې درې درجې دي (اعلی درجه، متوسط درجه، ادنی درجه) او هر درجه د سترپه اعتبار سره پر هغه بلي درجې باندې فوقيت لري، او نوموړي ټولي درجې په قرآن او حديث سره ثابتې دي او هيڅ يوه يې هم منسوخه سوې نه ده.

البته په مختلفو حالاتو کې د ښځو لورته د مختلفو درجو حکمونه متوجه کېږي، هغه درې واړه درجې په لاندې ډول دي:

### لومړۍ درجه:

ښځه به خپل جسم د کوردننه یا په پرده اویاهم په هودج یعنې کجاوه وغیره کې دا رنگه پټوي چې دهغې د ذات اودهغې د لباس اودهغې د ظاهري او پټ زینت هیڅ یوه برخه به اودهغې د جسم یوه برخه لکه مخ ورغوې اوداسې نوره دیواجنبي کس په وړاندې نه ظاهرېږي.

### دوهمه درجه:

د برقع یا ټکري په مرسته د ښځې دا ډول پرده کول چې مخ، ورغوې اود ټول جسم یوه برخه اود زینت جامه به په نظرنه راځي، بلکه د ښځې ټول جسم د سر څخه تر پښو پورې پټ وي.

### درېمه درجه:

د ټکري یا بل څه په مرسته سره د ښځې دا ډول پرده کول چې مخ، ورغوې او پښې یې لوڅې وي.

### د لومړۍ درجې اصلیت او ثبوت:

لومړۍ درجه اصل ده، هغه دا چې ښځه د کوردننه اوسېږي او پرته د کوم عذر څخه بهرنه وزي، (د ضرورتونو بیان وړاندې راځي) دلیل د قرآن کریم دا آیت دی چې:

(وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ)

(الاحزاب: ۳۳)

ښکاره خبره ده چې دا حکم د ازواج مطهرات سره خاص نه دی، ځکه چې دغه آیت څخه

وروسته چې کوم احکام دي، هغه بالا جماع دامهات المومنين سره خاص نه دي.

بل محای لوی خدای جل جلاله ارشاد فرمایلی دی چې:

(واذا سئلتموهن متاعاً فسلوهن من وراء حجاب) (الاحزاب: ۵۳)

دغه آیت د حضرت زینب<sup>رضی</sup> دولیمې پرمهال نازل سو او هغه مهال دنارینه وو او پخورتړمینځ یوه پرده واچول سوه.

دغه ډول لاندې حدیثونه هم پردغه خبره باندي دلالت کوي:

(۱) عن ابن مسعود<sup>رضی</sup> ان رسول الله<sup>صلی الله علیه وسلم</sup> قال: المرأة عورة، فاذا خرجت استشرفها

الشیطان) أخرجه الترمذی وقال حدیث حسن صحیح غریب

ابن خزیمه او ابن حبان په خپل خپل صحیح کی نوموړی حدیث راوړ دی او دا ډول

اضافه یې ورسره کړې ده چې:

(واقرب ما تكون من وجه ربها وهي في قعريتها) (الترغيب للمندري: ج: ۱ ص: ۱۳۶)

(۲) عن جابر<sup>رضی</sup> قال: قال رسول الله<sup>صلی الله علیه وسلم</sup>: ان المرأة تقبل في صورة شيطان وتدبر في

صورة شيطان) (مسلم: ج: ۱ ص: ۱۲۹)

(۳) (عن عائشة<sup>رضی</sup> قالت: خرجت سودة بعد ما ضرب عليها الحجاب لتقضي حاجتها وكانت

امرأة جسيمة تفرع النساء جسمالات خفي على من يعرفها فراها عمر بن الخطاب فقال: يا

سودة: والله ما تخفين علينا فانظري كيف تخرجين قالت فانكفات راجعة ورسول الله

<sup>صلی الله علیه وسلم</sup> في بيتي وانه ليتعشى وفي يده عرق فدخلت فقالت: يا رسول الله: اني خرجت

فقال لي عمر كذا وكذا قالت: فاحي ثم رفع عنه وان العرق في يده ما وضعه فقال: انه

قداذن لكن ان تخرجن لحاجتك)

د نوموړي حديث دغه كلمې چې (قدان لکن ان تخرجن لحاجتک) پردي خبره باندي دلالت کوي چې د کورڅخه دبښخود بهر وتلو اجازه تر حاجت پوري محدوده ده، اود حاجت څخه پرته به بښځې په کورکي دننه پاته کېږي -

(۴) (عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلواتها في حجرتها وصلواتها في مخرجها أفضل من صلواتها في بيتها)

(اخرجه ابوداود واخرجه الحاكم في المستدرک عن ام سلمة كفاي كنز العمال: ج: ۸ ص: ۲۵۹ واخرجه ابن خزيمة في صحيحه كما في الترغيب للمنذري: ج: ۱ ص: ۱۳۵)

(۵) (عن ام حميد امرأة ابي حميد الساعدي انها جاءت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله اني احب الصلوة معك، قال: علمت انك تحيين الصلوة معي وصلواتك في بيتك خير لك من صلواتك في حجرتك وصلواتك في حجرتك خير من صلواتك في دارك وصلواتك في دارك خير لك من صلواتك في مسجد قومك وصلواتك في مسجد قومك خير لك من صلواتك في مسجدى قال: فامرت فبنى لها مسجدا في اقصى شيء من بيتها واطلم فكانت تصلى فيه حتى لقيت الله عز وجل)

(اخرجه احمد في مسنده: ج: ۶ ص: ۳۷۱ ونسبه ابن حجر في الاصابة من هذا الطريق الى ابن ابي خزيمة، وهذا اسناد صحيح ونقل الشوكاني في نيل الاوطار: ج: ۳ ص: ۱۶۱ عن ابن حجر انه قال: اسناده حسن، وذكره المنذري في الترغيب: ج: ۱ ص: ۱۳۵، وقال: رواه احمد وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهم.)

(۶) (عن ابن عمر مرفوعاً: ليس للنساء نصيب في الخروج الا مضطرة)

(اخرجه الطبراني، كفاي كنز العمال: ج: ۸ ص: ۲۶۳)

نوموړي احاديث په واضح ډول داڅرگندوي چې دبښځې لپاره اصل حکم دادى چې په کورکي دننه کېښي او پرده وکړي او خپل ځان د اجنبی خلکو څخه پټ وساتي، اود ضرورت څخه پرته د کورڅخه بهرنه ووزي -

## دېردي دنورو درجو ثبوت:

خوځېني مهال ښځه دخپلو طبعي حوائجولپاره دکورڅخه بهر وتلوته اړېږي، په دغه صورت کي دهغي لپاره دکورڅخه بهر وتل رواجي، خوش شرط دادی چي دبرقع پاتېکړي په مرسته سره خپل ځان داهول پټ کړي چي د بدن هيڅ يوه برخه يې نه وي ښکاره، دغه دېردي دوهمه درجه ده .

دېردي دغه دوهمه درجه هم په قرآن کریم سره ثابته ده، دلوی خدای جل جلاله ارشاد دی چي:

(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ)

(الاحزاب: ۵۹)

ښکاره خبره ده چي دلورطرف څخه دټکړي دراخوړندکولوڅخه هدف دادی چي دهغي ټول بدن حتی دهغي مخ هم پټ سي، اودحضرت عبدالله ابن عباس رض دروايت سره سم ”جلباب“ هغه ټکړي ته ويل کيږي چي دلورطرف څخه بياترلاندې طرف پورې ټول جسم پټ کړي .

وامام ابن حزم په خپل کتاب ”المحلی“ کي فرمایي چي:

(والجلباب فی لغة العرب اللتي خاطبها بهارسل الله ﷺ هو ما غطي جميع الجسم لابعضه)

ابن جریروا ابن المنذر دحضرت امام ابن سيرین څخه نقل کوي، هغه فرمایي چي ماد عبیده السلماني څخه ددغه آيت ”يدنين عليهن من جلابيبهن“ په هکله پوښتنه وکړه نو هغوی خپل خادر راواخيستی اوخپل ځان يې ورپکښې وپيچي اوسريې ترورخو پوري ورپکښې پټ کړي اومخ يې هم ورپکښې پټ کړي، البته يواځي يې چپه سترگه دچپ لورڅخه ښکاره کړه. (روح المعاني:)

د دغه آيت په تفسير کي علامه ابن جرير طبري<sup>رض</sup> حضرت عباس<sup>رض</sup> څخه نقل کوي چي خدای جل جلاله د مومنانو بسځوته د احکم کړی دی چي کله هم هغوی د کور څخه د ضرورت لپاره بهر وزي نودتکري او څادر په مرسته سره به خپل مخونه د سر له لوري څخه پټوي او يواځي يوه سترگه به ښکاره کوي - (تفسير ابن جرير: ج: ۲۲ ص: ۴۶)

د حضرت عبدالله بن عباس<sup>رض</sup> او حضرت قتاده<sup>رض</sup> څخه د احم مروی دي چي ښځه دي خپل جلباب د تندي سره راوگرزوي او بيا به يې وتړي او بيا به يې د پوزي سره راوگرزوي، که څه هم دواړي سترگې ښکاره سي، خو سينه او دمخ زياته برخه به پټه وي -

(روح المعاني: ج: ۲۲ ص: ۸۹)

په هر صورت نوموړی آيت پردې خبره باندي دلالت کوي چي کله هم ښځه د يو ضرورت لپاره د کور څخه بهر وزي نودهغې لپاره شرعاً د احکم دی چي د خپل مخ سترو کړي او بيا ووزي -

د اډول د قرآن کریم لاندي آيت هم پردې خبره باندي دلالت کوي:

(والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً فليس عليهن جناح ان يضعن ثيابهن)

په دغه آيت کي خدای جل جلاله بوی او سپين سرو ښځوته د اجازه ورکړې ده چي هغوی خپلي جامې وپاسي، ښکاره خبره ده چي د ”وضع ثياب“ څخه د امرادنه دی چي ټولي جامې وايستل سي، بلکه مراد ”وضع جلباب“ او ”وضع رداء“ دی، يعنی لوړي او ظاهري جامې مراد دي چي په نتيجه کي يې کشف عورت نه لازميږي -

د همدې امله حضرت عبدالله ابن مسعود<sup>رض</sup> په نوموړي آيت کي د ”ثياب“ تفسير په ”جلباب او رداء“ سره کړی دی، او حضرت ابن عباس<sup>رض</sup>، حضرت ابن عمر<sup>رض</sup>، حضرت مجاهد<sup>رض</sup>، حضرت سعيد بن جبیر<sup>رض</sup>، حضرت ابوالشعثاء<sup>رض</sup>، حضرت ابراهيم نخعي<sup>رض</sup>، حضرت حسن<sup>رض</sup>، حضرت قتاده<sup>رض</sup>، امام زهري<sup>رض</sup>، او امام اوزاعي<sup>رض</sup> هم د ثياب د لفظ تفسير په دې ډول کړی دی -

د همدې امله نوموړی آيت پر دې خبره باندي دلالت کوي چي د وضع جلباب حکم کوم چي کشف الوجه لره مستلزم دی يواځي دهغو بوډيو بشخو سره تخصيص لري کومي چي په راتلونکي کي دنکاح اميدنه لري، خود ځوانو بشخو لپاره دانه ده رواچي دا جنبي خلکوپه وړاندي جلباب پورته کړي او خپل مخونه ښکاره کړي -

### حضرات صحابييات<sup>رض</sup> او پرده:

دا احاديثو څخه دا څرگنديږي چي کله به هم حضرات صحابييات<sup>رض</sup> د يو ضرورت لپاره د کور څخه بهر وتلي نوبه يې د جلباب او رداء په مرسته سره سترو کړي او بيا به ووتلي او د اجنبي خلکوپه وړاندي به يې مخ نه لوځاوه - لاندي ټول احاديث پر همدغه خبره باندي دلالت کوي:

(عن قيس بن شماس قال: جاءت امرأة النبي ﷺ يقال لها ام خلاد، وهي منتقبة تسئل عن ابنها وهو مقتول، فقال لها بعض اصحاب النبي ﷺ: جئت تسئلين عن ابنك وانت منتقبة؟ فقالت: ان ارزا ابني فلن ارزا حيائي، فقال رسول الله ﷺ: له اجر شهيدين، قالت: ولم ذاك يا رسول الله؟ قال: لانه قتله اهل الكتاب)

(ابوداود، كتاب الجهاد، باب فضل قتال)

(لوم)

(۲) (عن ام عطية ان رسول الله ﷺ كان يخرج الابرار والعواقق وذوات الخدرو الحيض في العيدين فاما الحيض فيعتزلن المصلى ويشهدن دعوى المسلمين، قالت احداهن يا رسول الله، ان لم يكن لها جلباب؟ قال: فلتعرها اختها من جلبابها - هذا الحديث اخرجه عدة من اصحاب الصحاح) (ترمذي: باب خروج النساء في العيدين - رقم ۵۳۹)

(۳) (عن حفصة بنت سيرين ولفظه "فقالت يا رسول الله: احدا نابس اذا لم يكن لها جلباب ان لا تخرج؟ فقال: لتلبسها صاحبته من جلبابها) (بخاري في العيدين: رقم ۹۸۰)

(۴) (عن ام سلمة قالت: لما نزلت هذه الآية "يدنين عليهن من جلابيبهن" خرج نساء الانصار كان على رء وسهن الغربان من السكينة وليهن اكسية سود يلبسناها)

(روح المعاني: ج: ۲۲ ص: ۸۹)

"د حضرت ام سلمه رض څخه روايت دی چې کله د قرآن کریم دغه آیت "يدنين عليهن من جلابيبهن" نازل سونودانصارو رض څخه دخپلو کورونو څخه په دې ډول بهر وتلې چې کواکي سرونه يې دا ډول بې حرکتې وه لکه د دوی پرسرونو باندې چې مرغان ناست وي، پردوی باندې توره جامه وه کومه چې دوی اغوستې وه."

(۵) (عن عائشة قالت: رحم الله تعالى نساء الانصار لما نزلت: "يا ايها النبي قل لازواجك وبناتك" شققن مروطهن فاعتجرن بها فصلين خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم كانما على رء وسهن الغربان)

(روح المعاني: ج: ۲۲ ص: ۸۹)

(۶) (عن عائشة قالت: كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمات فاذا حاذوا بنا سدوا حذاً ناجلباً بهامن راسها على وجهها فاذا جاوزونا كشفناه)

(ابوداود، في الحج، باب المحرمة تغطي وجهها، رقم: ۱۸۳۳)

نوموړې ټول حديثونه دا څرگندوي چې صحابيې رض د حجاب تر نزول څخه وروسته په التزام سره خپل ځانونه پټول او کله چې به بهر وتلې نو ځادر او ټکرې به يې پر خپل منځ باندې راخوړند کاوه.

وروستنۍ حديث پردې خبره باندې دلالت کوي چې د پردې اهتمام خو په نورو حالاتو کې په مستقل ډول وو، حتی چې دا حرام په حالت کې چيرې چې پرمخ باندې جامه اچول شرعاً ممنوع دي هلته يې هم د پردې اهتمام کې دی.



د پردې د دریمې درجې ثبوت:

د پردې دریمه درجه داده چې کله ښځه د کورڅخه بهروزي نو دهغې ټول بدن د سر څخه بیا تر پښو پوري پټ وي، البته د ضرورت پرمهال خپل مخ او ورغوي لوڅولای سي خو شرط دادی چې دفتنې څخه په امن کي وي، د پردې پر دریمه درجه باندي د ”سورة النور“ آیت دلالت کوي:

(وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدین زينتهن الا ما ظهر منها) (النور: ۳۱)

د ”ماظهر“ په تفسیر کي د مفسرینو تر مینځ اختلاف دی، د حضرت ابن عباس رضی، حضرت ابن عمر رضی، او حضرت عائشې رضی څخه د امروي دي چې دوی یې تفسیر په ”وجه“ او ”کفین“ سره کړی دی، د حضرت عطاء، حضرت عکرمه، حضرت سعید بن جبیر، حضرت ابو الشعثاء، امام ضحاک، او حضرت ابراهیم نخعی قول هم په دې ډول دی - البته حضرت ابن مسعود یې تفسیر په څادر او جلباب سره کړی دی -

د لومړي تفسیر په رڼا کي آیت پردې خبره باندي دلالت کوي چې د ښځې لپاره د ارواده چې د ضرورت پرمهال خپل مخ او ورغوي لوڅ کړي، اولاندي احادیث هم پردغه باندي دلالت کوي:

(۱) (عن عائشة أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبي ﷺ وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها وقال: يا أسماء: ان المرأة اذا بلغت المحيض لم يصلح ان يرى منها الا هذا وهذا وأشار الى وجهه وكفيه) (ابوداود)

(۲) (عن علي في قصة رجوع رسول الله ﷺ من المزدلفة انه ﷺ اردف الفضل بن عباس واتى الجمره فرماها ثم اتى المنحروفه واستفتته جارية شابة من خثعم فقالت: ان ابي شيخ كبير قد ادر كته فريضة الله في الحج افيجزى ان احج عنه؟ قال: حضى عن ابيك، قال: ولوى عنق الفضل فقال العباس: يا رسول الله: لم لويت عنق ابن عمك؟ قال:

رايت شاباً وشابة فلم امن الشيطان عليهما) (ترمذي، كتاب الحج، باب ما جاء ان عرفة كلها موقف)  
(واخرج ابو يعلى عن الفضل بن عباس قال: "كنت ردف رسول الله ﷺ واعرابي معه ابنة له حسناء فجعل الاعرابي يعرضها على رسول الله ﷺ رجاء ان يتزوجها قال: فجعلت التفت اليها وجعل رسول الله ﷺ ياخذ براسي فيلويه" ذكره الهيثمي في كتاب النكاح من مجمع الزوائد ج: ٤ ص: ٢٧٧، قال: رجاله رجال الصحيح، فاما ان يكون هذا في واقعة اخرى واما ان يكون احد الرواة وهم في بيان ان البنت كانت للاعرابي - وان حديث الترمذي صريح في ان اباها لم يكن معها، والله اعلم -

د نوموړي واقعي تفصيل امام بخاري د صحيح بخاري په "كتاب الاستيذان حديث: ٦٢٢٨" كي د اډول فرمايلي دي چي:

(عن ابن عباس ولفظه "اردف رسول الله ﷺ الفضل بن عباس يوم النحر خلفه على عجزه راحلته، وكان الفضل رجلاً وضيقاً، فوقف النبي ﷺ للناس يفتيهم واقبلت امرأة من خثعم وضيفة تستفتي رسول الله ﷺ فطفق الفضل ينظر اليها فاحلف بيده فاخذ بذقن الفضل فعدل وجهه عن النظر اليها) -

د حضرت ابن عباس رض د حديث د سياق څخه دا معلومېږي چي د بښځې مخ لوڅ وو، د همدې امله هغوی د اوفرمايل چي بښځه بنائسته وه او دهغې د حسن څخه فضل متعجب سو، او په حديث كي دا صراحت موجود دی چي نبي اکرم ﷺ د فضل مخ راوگرز او ی خوښځي ته يې د مخ پټولو حکم نه ورکړی، ځکه چي هغه بښځه په حالت احرام كي وه - او د احم کيدلای سي چي د دې امله يې د مخ پټولو حکم نه وي ورکړی چي د سخت ازدحام په صورت كي د مخ د پټولو له امله د راغورځيدلو او يا هم په کوم بل تکليف كي د مبتلا کيدلو ويره وه -

نود ضرورت پر مهال هغه کولای سي چي مخ لوڅ کړي -

(۳) (عن سهل بن سعد: ان امرأة جاءت الى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله: جئت لاهب لك نفسي فنظر اليها رسول الله ﷺ فصعد النظر اليها وصبه ثم طأطأ راسه) (اخرجه البخاري في باب النظر الى المرأة قبل التزوج، رقم: ۱۰۲۵)

ددغه واقعي څخه دا څرگنديږي چي هغه مهال دهغي دښځې مخ لوڅ وو، په همدغه واقعه سره امام سرخسي په مبسوط کي استدلال کړی دی چي دښځې مخ په سترکي داخل نه دی - ج: ۱۰ ص: ۱۵۲

ټول فقهاء پر دې خبره باندي متفق دي چي که چيري دښځې مخ او ورغوي يعني لاسونو ته دلذت په نيت سره وکتل سي ياد ليدلو په نتيجه کي ديوداسي فتنې درامينځته کيدلو ويره وي چي ”مفضى الى الخلوة“ وي نو په دغه صورت کي کتل نه دي روا، او په دغه صورت کي دټولو په اتفاق سره دښځې مخ اولاسونو ته کتل حرام دي -

څوکه چيري دفتني ويره نه وي او په کتلو سره لذت هم مقصود نه وي نو بيا په جواز کي اختلاف دی، دحنفيانو او مالکيانو په آند په دا ټول صورت کي مخ اولاسونو ته کتل روا دي او دزياترو شافعيانو او حنبليانو مسلك هم په دې ټول دی، خود شافعيانو او حنبليانو مختار مسلك دادی چي په مطلق ټول کتل نه دي روا که څه هم شهوت او دفتني ويره نه وي -

دښځې ته دکتلو په هکله دحنفيانو مذهب:

شمس الائمة امام سرخسي فرمايي چي:

(يباح النظر الى موضع الزينة الظاهرة منهن دون الباطنة لقوله تعالى: ولا يبدن زينتهن الا ما ظهر منها)

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغرا دودچمن

وقال علیّ وابن عباس: ما ظهر منها: الكحل والخاتم، وقالت عائشة: احدى عينيها، وقال ابن مسعود: خفها وملاء ثها - واستدل في ذلك بقوله عليه السلام: النساء حباثل الشيطان بهن يصيد الرجال ..... ولان حرمة النظر لخوف الفتنة وعامة محاسنها في وجهها فخوف الفتنة في النظر الى وجهها اكثر منه الى سائر الاعضاء - وبنحو هذا استدل عائشة ولكنها تقول: هي لا تجد بدا من ان تمشي في الطريق فيجوز لها ان تكشف احدى عينيها لهذه الضرورة والثابت بالضرورة لا يعد وموضع الضرورة

(المبسوط للسرخسي: ج: ۱۰ ص: ۱۵۲)

وروسته علامه سرخسي فرمايي چي:

(ولكننا خذ بقول عليّ وابن عباس فقد جاءت الاخبار في الرخصة بالنظر الى وجهها وكفها، من ذلك ما روى ان امرءة عرضت نفسها على رسول الله ﷺ فنظر الى وجهها فلم يرفيها رغبة ولما قال عمر في خطبته: الا لا تغالوا في اصدقة النساء، فقالت امرءة سفهاء الخدين: انت تقوله برايك ام سمعته من رسول الله ﷺ؟ فانا نجد في كتاب الله تعالى بخلاف ما تقول ..... فذكر الراوي انها كانت سفهاء الخدين، وفي هذا بيان انها كانت مسفرة عن وجهها - وراى رسول الله ﷺ كف امرءة غير مخضوب فقال: اكف رجل هذا؟ ولما ناولت فاطمة احد ولديها بالالا او انسأ قال انس: رايت كفها كانها فلقة قمر، فدل على انه لا باس بالنظر الى الوجه والكف فالوجه موضع الكحل والكف موضع الخاتم)

وروسته امام سرخسي فرمايي چي:

(ثم لاشك انه يباح النظر الى ثيابها ولا يعتبر خوف الفتنة في ذلك، فكذلك الى وجهها وكفها - وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه يباح النظر الى قدميها ايضا وهكذا ذكر الطحاوي، لانها كما تبلى بابداء وجهها في المعاملة مع الرجال وبابداء كفها في الاخذ والاعطاء، تبلى بابداء قدميها اذا مشت حافية او متنعلة وربما لا تجد الخف في كل وقت - و ذكر في جامع البرامكة عن ابي يوسف انه يباح النظر الى ذراعيها ايضا، لانها في الخبز

وغسل الثياب تبتلى بابداء ذراعيها ايضاً، قيل: وكذلك يباح النظر الى ثناياها ايضاً لان ذلك يبدو منها عند التحدث مع الرجال).

په جامع البرامكه كي دامام ابو يوسف خخه روايت دي چي دسخي مترواوباز گانوته كتل هم روائي، خكه چي دجامودپر يمنخلوپرمهال اودووي دپخولوپر مهال هغه لوخيږي، اودا هم ويل سوي دي چي دمخ غابرنوته بي كتل هم جواز لري خكه چي دخبرو كولوپر مهال هغه بكاره كيږي.

وراندي امام سرخسي ليكي :

(وهذا كله اذا لم يكن النظر عن شهوة، فان كان يعلم انه ان نظراشتهى، لم يحل له النظر الى شيء منها، لقوله عليه السلام : من نظر الى محاسن اجنبية عن شهوة صب في عينيه الآنك يوم القيامة وقال لعلي : لا تتبع النظرة بعد النظرة فان الاولى لك والاخرى عليك يعني بالآخرى ان يقصدها عن شهوة ..... وكذلك ان كان اكبر رايه انه ان نظراشتهى لان اكبر الراي فيما لا يوقف على حقيقته كاليقين).

دمالكيانو مذهب :

امام خرشي دمالكيانو مذهب داول مطرح كوي:

(عورة الحرة مع الرجل الاجنبي جميع بدنها حتى داليها وقصتها ماعدا الوجه والكفين ظاهرهما وباطنهما فجوز النظر لهما بلالذة ولا خشية فتنة من غير عذر ولو شابة).

وقال مالك: تاكل المرأة مع غير ذي محرم ومع غلامها وقد تاكل مع زوجها وغيره ممن يواكله - ابن القطان : وفي اباحة ابداء المرأة وجهها ويديها للاجنبي، ان لا يتصور الاكل الا هكذا).

(حاشية الخرشي على مختصر الخليل : ص: ۳۴۷ ج: ۱)

مكتبه حقانيه مسجد كوڅه بوغرا لړوچمن

په "شرح المواق" ج: ۱، ص: ۴۹۹ کې همدغه عبارت دزياتوالي سره موجود دی .  
امام عليش په "منح الجليل" کې فرمايي چي:

(فيجوز لها كشفهما "اي الوجه والكفين" للاجنبي وله نظرهما ان لم تخش الفتنة، فان خيفت الفتنة به فقال ابن مرزوق: مشهور المذهب وجوب سترهما) -

(منح الجليل: ج: ۱، ص: ۱۳۳)

په "مواهب الجليل للخطاب" ج: ۱، ص: ۴۹۹، ۵۰۰ کې هم داډول يادونه سته .

دشافعيانومذهب:

دشافعيانومذهب علامه نووي د "منهاج" خخه په "كتاب النكاح" کې راوړي چي:

(ويحرم نظرفحل بالغ الى عورة حرة كبيرة اجنبية وكذا وجهها وكفيها عند خوف فتنة وكذا عند الامن على الصحيح) -

تردغه عبارت لاندې علامه خطيب شرييني ليكي چي:

(قوله: على الصحيح، ووجهه الامام باتفاق المسلمين على منع النساء من الخروج  
سافرات الوجوه، وبان النظر مظنة الفتنة ومحرك للشهوة..... والثاني "اي القول الثاني"  
لايحرم. ونسبه الامام للجمهور والشيخان للاكثرين عليه. وقال في المهمات: انه  
الصواب لكون الاكثرين عليه. وقال البلقيني: الترجيح بقوة المدرك والفتوى على ما

في المنهاج..... وما نقله الامام من الاتفاق على منع النساء اي منع الولاية لهن معارض بما حكاه القاضي عياض من العلماء انه لا يجب على المرأة ستروجهما في طريقها، وانما ذلك سنة وعلى الرجال غص البصر عنهن للآية - وحكاها المصنف "اي النووي" في شرح مسلم واقره عليه - وقال بعض المتأخرين : انه لا تعارض في ذلك بل منعهن من ذلك لا لان الستروا يجب عليهن في ذاته بل لان فيه مصلحة عامة وفي تركه اخلال بالمروءة اهـ - وظاهر كلام الشيخين ان الستروا يجب لذاته فلا يتأتى هذا الجمع وكلام القاضي ضعيف) -

(مغني المحتاج: ج: ۲، ص: ۱۲۸، ۱۲۹. نهاية المحتاج: ج: ۶، ص: ۱۸۴، ۱۸۵.)

### د حنبليانو مذهب:

د حنبليانو مذهب علامه ابن قدامة په "المغني" كتاب النكاح كي داسي نقل كوي:

(فاما نظر الرجل الى الاجنيبة من غير سبب فانه محرم الى جميعها في ظاهر كلام احمد وقال القاضي: يحرم عليه النظر الى ما عدا الوجه والكفين لانه عورة ويباح له النظر اليها مع الكراهة اذا امن الفتنة ونظر لغير شهوة، وهذا مذهب الشافعي..... ولنا قول الله تعالى: واذا سئلتهموهن متاعا فاسئلوهمن وراء حجاب: واما حديث اسماء ان صح فيحتمل انه كان قبل نزول الحجاب فنحمله عليه) -

(المغني: ج: ۶، ص: ۵۵۸، ۵۵۹.)

په هر صورت ټولو مذاهبتو په پام سره داخر گنډېري چي دوی پردي خبره باندي متفق دي چي دلذت حاصلولولپاره يادفتي داندېښني پرمهال دښځي مخ ته کتل حرام دي.

اودشافعيانو او حنبلينانو په مذهب كې راجح قول همدا دی چې د فتني څخه دامن په صورت كې هم مخ ته كتل حرام دي، البته حنفيانو او مالكيانو په هغه صورت كې چې د فتني څخه امن وي اود لذت لپاره كتل نه وي مخ ته دكتلو اجازه ورکوي، خواوس مهال د فساد وخت دی او ددغه صورت موجوديت يو ناممكن كار گڼل كېږي، دهمدې امله متاخرينو حنفيانو په مطلق ډول دسختي مخ ته كتل حرام بللي دي.

په درمختار كې په باب الكراهية كې ليكلي دي چې:

(فان خاف الشهوة اوشك امتنع نظره الى وجهها فحل النظر مقيد بعدم الشهوة والا فحرام، وهذا في زمانهم، واما في زماننا فممنع من الشابة، قهستاني وغيره، الا النظر لحاجة كقاض وشاهد يحكم ويشهد عليها الخ) -

علامه شامي په "شروط الصلوة" كې ليكي چې:

(وتمنع المرأة الشابة من كشف الوجه بين رجال، لالانه عورة بل لخوف الفتنة) -

علامه شامي په "باب التعزير" كې فرمايي چې:

(يعزر المولى عبده والزوج زوجته على تركها الزينة "الى قوله" او كشفت وجهها لغير محرم) -

امام ابوبكر جصاص په "احكام القرآن" كې تردغه آيت لاندې چې "يدنين عليهن من جلابيبهن" ليكي چې:

(في هذه الآية دلالة على ان المرأة الشابة مأمورة بستروجهها عن الاجنبيين واظهار



الستروا الخفاف عند الخروج، لئلا يطمع اهل الرب فيهن) -

(احكام القرآن: ج: ۳ ص: ۴۵۸)

زما محترم پلار مولانا محمد شفيع په احكام القرآن كي ليكي چي:

(وبهذا الذي قلنا تجتمع النصوص والروايات المتضادة بظاهرها، فانك قد عرفت مما سردنا لك من الآيات والروايات ان بعضها يجوز كشف الوجه والكفين، اما على الجزم واليقين كحديث الفضل بن عباس عند البخاري وحديث اسماء بنت ابي بكر في السنن وحديث الواهبة نفسها عند البخاري وامثالها وبعضها يجوز على احتمال لاختلاف وقع بين الصحابة في تفسير قوله تعالى: "الا ما ظهر منها" على ما مر تفصيله).

(احكام القرآن: ج: ۳ ص: ۴۶۹)

مولانا محمد شفيع وړاندي ليكي چي:

(وبعضها يحرم كشف الوجه والكفين والنظر اليهما من الاجانب كقوله تعالى: وقرن في بيوتكن: وقوله تعالى: فاستلوهن من وراء حجاب: وقوله تعالى: يدنين عليهن من جلابيبهم، على تفسير الجمهور من الصحابة، ولقوله تعالى: الا ما ظهر، على تفسير ابن مسعود..... فهذه نصوص الكتاب وروايات السنة ظاهرها التعارض والتضاد، وفيما ذكرنا لك بعون الله تعالى: غنية عن هذا الاشكال، فانك اذا حققت ما قلنا عرفت ان هذه النصوص كلها متوافقة المعنى متناسقة الاحكام، وكلها محكمة غير منسوخة غير ان الحكم مشروط بشروط فحيث وجدت الشروط اجيز وحيث لا فلا.....

وراندې بيا ليکي چي:

(وهذا كله على تسليم حقيقة الاختلاف بين تفسيرى ابن عباس وابن مسعود، وقال شيخنا اشرف المشايخ نور الله مرقده فى جزء افردته فى هذا البحث المسقى "بالقاء السكينة فى تحقيق ابداء الزينة" انه لا اختلاف بين تفسيرهما عند التعمق وامعان النظر فان لفظة "ماظهر" وان فسر بالوجه والكفين لكن المذكور فى الاستثناء هو صيغة الظهور لا الاظهار وهو يشير اشارة واضحة الى ان الغرض استثناء ما لا يستطاع ستره بل بحيث يظهر عند الكسب والعمل من دون قصد الاظهار بان يلحقهن ضرر بستره عند الكسب والعمل، فكان المستثنى على تفسير ابن عباس ايضاً هو ظهور الوجه والكفين عند الاضطرار اليه، وهو لا ينافي قول ابن مسعود - قلت: ويؤيد هذا المعنى ما قال ابن كثير فى تفسير قوله تعالى: ولا يبدن زينتهن الا ماظهر منها: اى لا يظهرن شيئاً من الزينة للاجانب الا ما لا يمكن اخفائه) -

خلاصه:

په هر صورت ښځې ته دا قرآنى حکم ورکول سوى دى چي د ضرورت څخه پرته به دکور څخه بهرنه وزی، او که چیري د ضرورت لپاره بهر وزي نوبيا به خپل مخ پټوي البته دوه صورتونه د دغه څخه مستثنی دي:

یو داچي مخ لوڅولو ته داسي اړتيا وي چي که چیري پټ سی نوبيا نقصان اوتوان راځي لکه په رش اواز دحام کې دتگ پرمهال، یادگواهي او شهادت ورکولو پرمهال -

دوهم صورت دادی چې د کسب او عمل پرمهال یې پرته د کوم قصد او ارادې څخه مخ  
لوڅ سي. البته په نوموړو دواړو صورتونو کې باید چې نارینه خلك خپل نظرونه لاندې  
وساتي -

والله سبحانه وتعالى اعلم

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

### پہ اسلام کی تصویر حکم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على رسوله الكريم وعلى

آله واصحابه اجمعين وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين - اما بعد!

من سبا "تصوير" يوعام رواج موندلی دی، نوبہ پہ تفصیلی ذول خبرہ ورباندي وکرو او قرتولومخگی بہ ہفہ احادیث ذکر کرو پہ کوموکی چي دتصوير خخہ ممانعت راغلی دی اور پسي بہ پہ دي هكله د فقها و مذاهب ذکر کرو۔

### پہ احادیثوکی دتصوير خخہ ممانعت:

پہ لاندنیوا حدیثو دتصوير خخہ ممانعت راغلی دی -

(۱)..... (عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: ان الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم: احيوا ما خلقتم) -

(صحیح بخاری، باب عذاب المصورین و مسلم ایضاً)

(۲)..... (عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: ان من اشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون)

(صحیح بخاری و مسلم)

(۳)..... (قال ابو زرعة: دخلت مع ابي هريرة في دار مروان فرأى فيها التماوير فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله عز وجل: ومن اظلم ممن ذهب يخلق خلقاً كخلقى فليخلقوا ذرة وليخلقوا حبة او ليخلقوا شعيرة) -

(صحیح بخاری، باب نقض الصور، صحیح مسلم ایضاً)

(۴)..... (عن ابي طلحة ميقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة) -

(صحیح مسلم، کتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان)

(۵)..... (عن ابی هريرة قال: قال رسول الله ﷺ لا تدخل الملائكة بيتاً فيه تماثيل او تصاویر) - (صحیح مسلم ایضاً)

(۶)..... (عن عبد الله بن عباس قال: سمعت محمداً ﷺ يقول: من صور صورة في الدنيا كلف يوم القيامة ان ينفخ الروح وليس ينفخ) - (صحیح بخاری، باب من صور صورة الخ)

(۷)..... (قال سعيد بن ابی الحسن: كنت عند ابن عباس اذ جاءه رجل فقال: يا ابن عباس! انی رجل انما معیشتی من صنعة یدی وانی اصنع هذه التصاویر، فقال ابن عباس: لا احدثك الا ما سمعت من رسول الله ﷺ، سمعته يقول: من صور صورة فان الله معذبه حتی ينفخ فيها الروح وليس بنافخ فيها ابداً. فربا الرجل ربوة شديدة واصفر وجهه، فقال: ويحك ان ابيت الا ان تصنع فعليك بهذا الشجر، كل شيء ليس فيه روح) - (صحیح بخاری، کتاب البيوع، باب بيع التصوير)

(۸)..... (عن ابی جحيفة قال: ان النبی ﷺ نهى عن ثمن الدم و ثمن الكلب وكسب البغی ولعن آكل الربا وموكله والواشمة والمستوشمة والمصور) - (صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب من لعن المصور)

(۹)..... (عن عائشة قالت: قدم رسول الله ﷺ من سفر وقد سترت سهوة لى بقرام فيه تماثيل فلما رآه رسول الله ﷺ هتكه وقال: اشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله، قالت: فقطعناه فجعلناه وسادة او وسادتين) - (صحیح بخاری، باب ما و طئى من التصاویر)

(۱۰)..... (عن عبد الله بن عمر قال: وعد جبریل النبی ﷺ فراث عليه حتى اشتد على النبی ﷺ فخرج النبی ﷺ فلقیه فشكا اليه ما وجد فقال: انا لا ندخل بيتاً فيه صورة ولا كلب) - (صحیح بخاری، باب لا تدخل الملائكة بيتاً فيه صورة)

(۱۱)..... (عن جابر قال: نهى رسول الله ﷺ عن الصورة في البيت ونهى ان يصنع ذلك

(۱۲)..... (عن عليّ انه قال لا يبي الهياج الاسدي: الا ابعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ ان لاتدع صورة الا طمستها ولا قبراً مشرفاً الا سويته) -

(مسلم، كتاب الجنائز، باب الامر بتسوية القبور- ترمذي، كتاب الجنائز، حديث نمبر: ۱۰۴۹،

وابوداود، كتاب الجنائز، حديث نمبر: ۳۲۱۸)

(۱۳)..... (عن عبدالله بن نجّي الحضرمي عن ابيه عن عليّ في حديث طويل عن رسول الله ﷺ انه ذكر عن جبريل عليه السلام انه قال: انها ثلاث لن يلج ملك ما داموا فيها بدأوا احدها كلب او جنابة او صورة روح -

(اخرجه احمد في مسنده كما في فتح الباري: ج: ۱۷ ص: ۲۷۹، واخرجه ايضاً النسائي

وابن ماجة مختصراً وسنده جيّد كما في الفتح الرباني)

(۱۴)..... (عن عائشة قالت: لما اشتكى النبي ﷺ ذكر بعض نسائه كنيسة يقال لها مارية و كانت ام سلمة وام حبيبة اتتا رضى الحبشة فذكرتا من حسنهما وتصاوير فيها فرفع راسه فقال اولئك اذامات فيهم الرجل الصالح بنوا على قبره مسجداً ثم صوروا فيه تلك الصور اولئك شرار خلق الله) -

(اخرجه البخاري ومسلم والنسائي)

نوموړي څوارلس حديثونه مرفوع حديثونه دي، او ټول په مطلق ډول پردې خبره باندي دلالت كوي چي تصويرونه مېنوع دي او برابره خبره ده كه تصويرونه جسم والا وي او كه پر كاغذ يا جامه باندي جوړ سوي وي-

د تصوير په هكله د صحابه كرامو وينا وي او دهغوی تعامل

همدا ډول د صحابه كرامو وينا وينا د ډير داسي آثارسته چي پردې خبره باندي دلالت كوي چي دغه حضرات هم په مطلق ډول تصوير حرام بولي.

ځيني د هغو آثارو څخه په لاندې ډول دي -

(١) ..... (عن عمرؓ انه قال للنصارى: انا لاندخل كنائسكم من اجل التماثيل اللتى

(ذكره البخارى تعليقا فى كتاب الصلوة، باب الصلوة فى البيعة)

فيها الصور)

عبدالرزاق دغه اثر د "اسلم مولى عمر" د طريق څخه په دې ډول نقل كوي چي:

(لما قدم عمرؓ الشام صنع له رجل من النصارى طعاما وكان من عظمائهم وقال: احب ان  
تجيئني و تكرمني فقال له عمرؓ: انا لاندخل كنائسكم من اجل الصور اللتى فيها يعنى  
التماثيل) -

(٢) ..... (عن علىؓ انه بعث ابا الهيثاج الاسدى وقال له: الا ابعثك على ما بعثني عليه

رسول الله ﷺ ان لاتدع صورة الاطمستها الحديث) -

(٣) ..... (عن ابن مسعودؓ انه رأى صورة فى البيت فرجع) -

(بخارى، كتاب النكاح، باب هل يرجع اذا رأى منكرا)

(٤) ..... (عن ابي مسعود الانصارى ان رجلاً صنع له طعاما فدعاه فقال: افى البيت صورة

؟ قال: نعم فابى ان يدخل حتى كسر الصورة ثم دخل)

(سنن بيهقى: ج: ٧، ص: ٢٦٨، كتاب النكاح، باب المدعو يزى صورا)

(٥) ..... (عن ابي هريرةؓ انه رأى فرساً من رقاع فى يد جارية فقال: الا ترى هذا؟ قال

رسول الله ﷺ: انما يعمل هذا من لاخلق له يوم القيامة) - (مسند احمد: ج: ٢، ص: ٢٨٩)

(٦) ..... (عن شعبة مولى ابن عباسؓ ان المسور ابن مخزومة دخل على عبد الله بن عباسؓ

يعوده، فرأى عليه ثوب استبرق، فقال: يا ابن عباسؓ! ما هذا الثوب؟ قال ابن عباسؓ: وما هو؟

قال: الاستبرق قال: انما كره ذلك لمن يتكبر فيه قال: ما هذه التصاوير فى الكانون؟ فقال:

لا جرم، الم تركيف احرقها بالنار؟ فلما خرج قال انزعوا هذا الثوب عني واقطعوا رؤوس

هذه التماوير التي في الكانون فلقطعها) (سنن بیہقی، ج: ۲، ص: ۲۷۰ - مسند احمد: ج: ۱، ص: ۳۵۳)

(۷)..... (عن قتادة أن كعباً قال: وأما من أدى الله فالدين يعملون الصور فيقال لهم:

أحبوا ما خلقتم) (مصنف عبد الرزاق: ج: ۱۰، ص: ۴۰۰، حديث نمبر: ۱۹۴۹۲)

(۸)..... (عن قتادة قال: يكره من التماثيل ما فيه الروح فاما الشجر فلا بأس به) -

(مصنف عبد الرزاق: ج: ۱۰، ص: ۴۰۰، حديث نمبر: ۱۹۴۹۳)

(۹)..... (أخرج ابن سعد في طبقاته أن سعيد بن المسيب كان لا يأذن لابنته في اللعب

ببنات العاج) (طبقات ابن سعد: ج: ۵، ص: ۱۳۴)

دققها وومذاهب:

د نوموړو آثارو له امله جمهور فقهاء داویناکوي چې تصویر جوړول او په کور کې هغه ایښودل حرام دی، او برابره خبره ده که تصویر مجسم اوسایه داره وي او که غیر مجسم او غیر سایه داره وي.

په مسلم شریف کې د حضرت ابو طلحة <sup>رضی</sup> څخه یو حدیث مروي دی او دهغه په شرح کې امام نووي <sup>رحم</sup> فرمایي چې:

(قال اصحابنا وغيرهم من العلماء: تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر، لانه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الاحاديث، وسواء صنعه بما يمتن او بغيره فصنعه حرام بكل حال لان فيه مضاهاة لخلق الله تعالى..... وما اتخذ المصور فيه صورة حيوان فان كان معلقاً على حائط او ثوباً ملبوساً او عمامة ونحو ذلك مما لا يعد منتها فهو حرام، وان كان في بساط يداس ومخدة ووسادة ونحوها مما يمتن فليس بحرام، ولا فرق في هذا كله بين ماله ظل ام لا ظل له. هذا تلخيص مذهبنا في المسئلة. وبمعناه قال جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وهو مذهب



الثوري ومالك وابي حنيفة وغيرهم) -

علامه عيني په "عمدة القارى ج: ۱۰ ص: ۳۰۹" کې همدارول وينا نقل كړې ده. ددغه څخه د حنفیانو او شافعیانو مسلك هم ظاهرېږي او د حنبليانو مسلك هم په دې ډول دی. علامه مرداوي فرمایي:

(يحرم تصوير ما فيه روح ولا يحرم تصوير الشجر ونحوه، والتمثال مما لا يشابه ما فيه روح على الصحيح من المذهب - ويحرم تعليق ما فيه صورة حيوان وستر الجدار به وتصويره على الصحيح من المذهب)  
(الانصاف للمرداوى ج: ۱ ص: ۴۷۴)

علامه ابن قدامة په "المغنى ج: ۷ ص: ۷" کې همدا خبره فرمایي -  
څرنگه چې دامام مالك څخه د تصویر د مسلك په هکله مختلف روایتونه مروي دي د همدې امله د مالکي فقه او وترمينځ په دې هکله اختلاف موجود دی، البته ټول مالکي اقوال او روایات پر دې خبره باندي متفق دي چې هغه مجسم تصویر چې سایه داره وې هغه حرام دی، البته هغه تصویر چې سایه داره نه وي لکه پر جامه یا پر کاغذ باندي جوړ سوی تصویر. نو د هغه د حرمت په هکله اختلاف موجود دی -

علامه أبی په شرح مسلم کې فرمایي چې:  
(واختلف في تصوير ما لا ظل له فكره ابن شهاب في أي شيء صور من حائط أو ثوب أو غيرهما وأجاز ابن القاسم تصويره في الثياب لقوله في الحديث الآتي "الارقمافي ثوب") -  
(شرح المسلم للابن ج: ۵ ص: ۳۹۴)

دارنگه علامه موائی د ابن عرفة څخه نقل کوي چې یواځي جسم لرونکي تصویرونه حرام دي  
(التاج والاکلیل ج: ۴ ص: ۴)

علامه دردیږ فرمایي چي:

(والحاصل ان تصاویر الحیوانات تحرم اجماعاً ان كانت كاملة لها ظل مقایطول استمراره، بخلاف ناقص عضولا يعيش به لو كان حیواناً، وبخلاف ما لا ظل له كنقش فی ورق اوجدار، وفيما لا يطلو استمراره "کمالو كانت من نحو قشر بطیخ" خلاف، و الصحيح حرمة) -

(حاشية الصاوى على الشرح الصغير: ج: ۲ ص: ۵۰۱)

د مالکي مذهب کتابونو ته د مراجعت کولو څخه وروسته د معلومېږي چي زیاتره مالکي فقهاء د تصویر د کراهت ویناکوي که څه هم هغه سایه داره نه وي، مگر نه په هغه ځای کې چيري چي تصویر د ذلت اوسنپکاوې پر ځای باندي جوړسوی وي.

علامه خرشي فرمایي چي:

(قال فی التوضیح: التمثال اذا كان لغير حیوان كالشجر جائز وان كان لحيوان فماله ظل و یقیم فهو حرام باجماع، وكذا یحرم وان لم یقم كالعجین خلافاً لاصبح وما لا ظل له ان كان غیر ممتن فهو مكروه وان كان ممتن فترکه اولی) -

(خرشي على مختصر الخليل: ج: ۳ ص: ۳۰۳)

علامه دردیږ په "شرح الكبير" کې هم دا ډول فرمایلي دي (د سوقی: ۲: ۳۳۸، الزرقاني: ۴: ۵۳)

خلاصه داچي جسم لرونکی تصویر د څلورو امامانو په اتفاق سره حرام دی، او که چيري

جسم لرونکی نه وي نو بیا هم دایمه ثلاثه په آنديو قول د حرمت دی، البته د زیاترو مالکي

فقهاوو مختار مذهب دای چي مکروه دی، لیکن ځيني مالکي فقهاء یې جائز بولي.

کوم حضرات چي غیر مجسم تصویر جائز بولي هغوی د حضرت بسرین سعید په حدیث

سره استدلال کوي چي:

(ان بسرین سعید حدثه ان زید بن خالد الجهني حدثه ان رسول الله ﷺ قال: لا تدخل المملکة بیتاً فيه

صورة، قال بسر: فمرض زيد خالد فعدناه فاذا نحن في نيته بستر فيه تصاوير فقلت لعبيد الله الخولاني، ألم يحدثنا في التصاوير؟ قال انه قال: الأرقمافي ثوب ألم تسمعه؟ قلت: لا، قال: بلى قد ذكر ذلك) - (صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة)

په ترمذي شريف کې حديث دی چې:

(عن عبيد الله بن عبد الله انه دخل على ابي طلحة الانصاري يعودہ، قال: فوجدت عنده سهل بن حنيف، قال: فدعا ابو طلحة انساناً ينزع نمطاً تحته فقال له سهل: لم تنزعه؟ قال: لان فيه التصاوير وقد قال فيه النبي ﷺ ما قد علمت، قال سهل: اولم يقل: "الاما كان رقمافي ثوب"؟ فقال: بلى ولكنه اطيّب لنفسى) -

(ترمذي، كتاب اللباس، حديث نمبر: ۱۷۵۰)

کوم کسان چې د غیر مجسم تصویر د جواز وینا کوي هغوی په نوموړو دوو حديثونو سره استدلال کوي او فرمايي چې د دغو دواړو حديثونو څخه دا ثابتېږي چې کوم تصویر چې پر جامه باندې جوړسوی وي هغه د حرمت څخه مستثنی دی، د همدې امله دا ډول تصویر جائز دی -

جمهور فقهاء د نوموړي حديث په جواب کې فرمايي چې د "الرقم في الثوب" څخه هغه تصویر مراد دی چې د غیر ذی روح تصویر شي تصویروي، دلیل یې د حضرت عائشې رضی الله عنها هغه حديث دی چې:

(دخل على رسول الله ﷺ وقد سترت سهوة لي بقرام فيه تماثيل، فلما راه هتكه وتلون وجهه وقال: عائشة! اشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة الذين يباهون بخلق الله) - ددغه حديث څخه دا معلومه سوه چې کوم تصویر چې پر جامه باندې جوړسوی وي هغه هم جائز نه دی، که نه نونبي اکرم ﷺ به نکیرنه فرمايه (او ددغه قصې په هکله چې کوم روایات مختلف دي دهغو تحقیق به وړاندې ذکر سي) -

د نن وخت ځینو متجددینو د ادعوه کړې ده چې د تصویر حرمت د اسلام په پیل کې ووځکه

چې هغه وخت اوزمانه دبت پرستی زمانې ته نژدې وه، د خلکو په زړونو کې د توحید عقیده راسخه نه وه، او کله چې د هغو په زړونو کې د توحید عقیده راسخه وگرزیده نو حرمت پای ته ورسیدې.

د متحد دینو د دغه دعوي لپاره په قرآن او حدیث کې هېڅ ډول دلیل نه سته، که چیرې د تصویر حکم منسوخ وای نو نبي اکرم ﷺ به په واضح ډول نسخ بیان کړې وای او صحابه کرام به یې د تصویر څخه نه منع کولای، او دغه رنگه د نبي اکرم ﷺ درحلت څخه وروسته صحابه کرام مو هم هغه کورونو ته د ننوتلو څخه منع کول په کومو کې چې به تصویرونه وه، د ادې خبرې واضح دلیل دی چې د تصویر د حرمت حکم اوس هم پرځای پاته دی.

او دغه حکم به څنګه منسوخ سي حال دادی چې نبي اکرم ﷺ د تصویر د حرمت علت د ابیان کړی دی چې دغه د لوی خدای جل جلاله د تخلیق د عمل سره مشابهت دی او دا یو داسې علت دی چې د هېڅ یوې زمانې سره تخصیص نه لري.

علامه ابن دقیق العید په "شرح العمدة" کې لیکي چې:  
(ولقد ابعده غاية البعد من قال: ان ذلك محمول على الكراهة وان التشديد كان في ذلك الزمان لقرب عهد الناس بعبادة الاوثان، وهذا الزمان حيث انتشر الاسلام وتمهدت قواعده فلا يساويه في هذا التشديد..... وهذا القول عندنا باطل قطعاً لانه قد ورد في الاحاديث والايخبار عن امر الآخرة بعذاب المصورين، وانهم يقال لهم: احيوا ما خلقتم، وهذه علة مخالفة لما قاله هذا القائل. وقد صرح بذلك في قوله عليه السلام: المشبهون بخلق الله، وهذه علة عامة مستقلة مناسبة ولا تخص زماناً دون زمان، وليس لنا ان نتصرف في النصوص المتظاهرة المتضافرة بمعنى خيالي).

(شرح العمدة: ج: ۱ ص: ۱۷۲، کتاب الجنائز، حدیث نمبر: ۱۱)

علامه احمد شاگرد علامه ابن دقیق العید د دغه عبارت څخه وروسته لیکي:

(هذا ما قاله ابن دقيق العيد منذ اكثر من ٦٧٠ سنة، يرد على قوم تلاعبوا بهذه النصوص في عصره او قبل عصره، ثم ياتي هؤلاء المفتون المضلون واتباعهم المقلدون الجاهلون او الملحدون الهذامون، يعيدونها جزعة ويلعبون بنصوص الاحاديث كما لعب اولئك من قبل، ثم كان من اثر هذه الفتاوى الجاهلة ان ملئت بلادنا بمظاهر الوثنية كاملة فنصبت التماثيل وملئت بها البلاد تكريماً لذكرى من نسبت اليه وتعظيماً..... وكان من اثر هذه الفتاوى الجاهلة ان صنعت الدولة وهي تزعم انها دولة اسلامية في امة اسلامية ماسمته مدرسة الفنون الجميلة او كلية الفنون الجميلة صنعت مهداً للفجور الكامل الواضح! ويكفي للدلالة على ذلك ان يدخله الشبان الماجنون من الذكور والاناث اباحين مختلطين، لا يردعهم دين ولا عفاف ولا غيره، يصورون فيه الفواجر من الغانيات اللائي لا يستحيين ان يقفن عرايا ويجلسن عرايا ويضطجن عرايا... ثم يقولون لنا: هذا فن، لعنهم الله ولعن من رضى هذا منهم اوسكت عليه) -

(تعليقات احمد شاگرد علي مسند احمد، ج: ۱۲، ص: ۱۵۱، حديث نمبر: ۷۱۶۶)

ځيني متجددين د تصوير د جواز په هکله د قرآن کريم په هغه آيت سره استدلال کوي کوم چي د حضرت سليمان عليه السلام په قصه کي نازل سوي دى:

(يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَارِبِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ)

خونوموړي استدلال په دوو وجهو سره صحيح نه دى، يودا چي ”تمثال“ هر هغه تصوير ته ويل کېږي کوم چي د يوبل شي د صورت مطابق جوړ سوي وي، په ”لسان العرب“ کي دا ډول صراحت موجود دى، نو دا امکان لري چي جناتو دي د حضرت سليمان عليه السلام لپاره غير دى روح تصاوير جوړول.

علامه زمخشرى په ”الكشاف“ کي تر نوموړي آيت لاندې لیکي:

(ويجوز ان يكون غير صور الحيوان كصور الاشجار وغيرها لان التمثال كل ما صور على مثل صورة

غیره من حیوان او غیر حیوان) -

ددغه تائید ددې څخه هم کېږي چې په تورات کې هم ددې روح تصویر حرمت وارد سوی دی، حتی کوم تحریف سوی تورات چې اوس مهال موجود دی په هغه کې هم دا حکم وجود لري -

په " سفر الخروج " کې دي:

(لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورةً ما مافي السماء من فوق وما في الارض من تحت وما في الماء من تحت الارض) -  
(سفر الخروج: ج: ۲ ص: ۲۰)

په " سفر التثنية " کې دغه عبارت ذکر دی چې:

(لئلا تقسداوا وتعلموا لانفسكم تمثالاً منحوتاً صورةً مثال ماشبه ذكر او انثى، شبه بهيمة ما مافي الارض، شبه طير ذي جناح مافي السّماء شبه ديب مافي الارض، شبه سمك ما مافي الماء من تحت الارض) -  
(سفر التثنية: ج: ۴ ص: ۱۸۶)

دغه خبره مشهوره ده چې حضرت سليمان عليه السلام د تورات متابعت کاوه، د همدې امله دا بعيد ده چې هغوی دي د دې ډاډول تصویر جوړولو حکم ورکړی وي کوم چې تورات حرام ګڼلې وي -

دهمدې امله ظاهره داده چې چنانچه حضرت سليمان عليه السلام لپاره غیر ذی روح تصاویر جوړول -

دا استدلال د نه صحت دوهمه وجهه داده چې که څه هم دا ومنل سي چې حضرت سليمان عليه السلام ددې روح تصویر ونود جوړولو اجازه ورکړې وه، نو بیا اصول دادي چې د سابقه شرائع په مرسته سره د یو داسې شي په هکله استدلال صحیح نه دی دکوم په مقابل کې چې زموږ په شرع کې معارض موجود وي، او تاسو ولیدل چې نبي اکرم ﷺ د تصویر په هکله په زیات تاکید سره منع وفرمایل او د نبي اکرم ﷺ منع زموږ لپاره دلیل او حجت دی - په قرآن کې ارشاد دی: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا) (المائدة: ۴۸)

## د عکس (فوټو) حکم:

په دې هکله د علماوو ترمنځ اختلاف موجود دی چې آیا د "فوټو گراف" د تصویر اود هغه تصویر ترمنځ کوم چې په لاس جوړسوی وي فرق سته او که نه؟

د مصر مفتي شیخ علامه محمد بخیت په خپله یوه رساله "الجواب الشافی فی اباحۃ التصوير الفوتوغرافی" کې لیکلي دي چې د فوټو گراف تصویر په اصل کې "حبس ظل" دی چې د مخصوص مهارت له مخې محفوظ کېږي، اود اډول تصویر نه دی چې شرعاً منهي عنه دی، ځکه چې منهي عنه هغه تصویر دی کوم چې د پیل څخه موجود او مصنوع نه وي او وروسته جوړ او ایجاد سي، او کوم تصویر چې د کیمري په مرسته سره اخیستل کېږي هغه د اډول نه دی نو ځکه منهي عنه هم نه دی.

خو د عربو هیوادونو زیاتره علماء او د هندوستان ټول علماء د افتوی ورکوي چې د عکسي تصویر او دهغه تصویر ترمنځ فرق نه سته کوم چې په لاس سره جوړسوی وي.

د عربو هیوادونو د ځینو معاصرو علماوو عبارتونه په لاندې ډول دي.

شیخ مصطفى الحمايي په خپل کتاب "النهضة الاصلاحية" کې فرمایي:

(وانی احب ان تجزم کله ان التصوير بالة التصوير "الفوتوغراف" کالتصوير باليد تماماً فيحرم على المومن تسليطها للتصوير ويحرم عليه تمكين مسلطها لالتقاط صورته بها لانه بهذا التمكين يعين على فعل محرم غليظ وليس من الصواب في شيء ما ذهب اليه احد علماء عصرنا هذا من استباحة التصوير بتلك الآلة بحجة ان التصوير ما كان باليد والتصوير بهذه الآلة لا دخل لليد فيه فلا يكون حراماً. وهذا عندی اشبه بمن يرسل اسداً مفترساً فيقتل من يقتل او يفتح تياراً كهربائياً يعدم كل من مر به او يضع سمّاً في طعام فيهلك كل من تناول من ذلك الطعام فاذا وجه اليه اتهام بالقتل قال: انالهم اقتل، انما قتل السم والكهرباء، والاسد.....)

(النهضة الاصلاحية: ص: ۲۶۴، ۲۶۵)

شیخ محمد ناصر الدین الالبانیؒ پہ خپل کتاب ”آداب الزفاف“ کی لیکي:

(وقريب من هذا التفريق بعضهم بين الرسم باليد وبين التصوير الشمسي يزعم انه ليس من عمل الانسان! وليس من عمله فيه الا امساك الظل فقط كذا زعموا - اما ذلك الجهد الجبار الذي صرفه المخترع لهذه الآلة حتى استطاع ان يصور في لحظة ما لا يستطيعه بدونها في ساعات، فليس من عمل الانسان عند هؤلاء! وكذلك توجيه المصور للآلة و تسديدها نحو الهدف المراد تصويره، وقبيل ذلك تركيب ما يسمونه بالفلم ثم بعد ذلك تحميضه وغير ذلك ممثالا اعرفه فهذا ايضا ليس من عمل الانسان عند اولئك ايضا..... و ثمرة التفريق عندهم انه يجوز تعليق صورة رجل مثلاً في البيت اذا كانت مصورة بالتصوير الشمسي، ولا يجوز ذلك اذا كانت مصورة باليد! اما ان افلم ار له مثلاً الا جمود بعض اهل الظاهر قديماً مثل قول احدهم في حديث ”نهى رسول الله ﷺ عن البول في الماء الراكد“ قال: فالنهي عنه هو البول في الماء مباشرةً اما البول في اناء ثم اراقه في الماء فهذا ليس منهياً عنه) -

(آداب الزفاف للالباني)

شيخ محمد علي الصابونيؒ پہ خپله رساله ”حكم الاسلام في التصوير“ اويہ ”تفسير آيات الاحكام“ کی فرمايی:

(ان التصوير الشمسي لا يخرج عن كونه نوعاً من انواع التصوير فما يخرج بالآلة يسمى صورة والشخص مصوراً فهو وان كان لا يشمل النص الصريح لانه ليس تصويراً باليد وليس فيه مضاهاة لخلق الله الا انه لا يخرج عن كونه ضرباً من ضروب التصوير، فينبغي ان يقتصر في الاباحه على حد الضرورة) -

(حكم الاسلام في التصوير: ص: ١٥)

شيخ محمد سعيد رمضان البوطيؒ پہ خپل کتاب ”فقه السيرة“ کی لیکي:

والحق انه لا ينبغي تكلف اى فرق بين انواع التصوير المختلفة حيطة في الامر ونظراً لاطلاق لفظ



الحديث - هذا فيما يتعلق بالتصوير اما لاتخاذ لافرق بين الفوتوغرافي وغيره) -

(فقه السيرة: ص: ۳۸۰)

حقيقت دادي چې د دواړو ډولونو ترمنځ د فرق لپاره څه مضبوط بنياد او اساس نه سته، د شرعي اصول دادي چې کوم شئ چې اصلاً حرام او غير مشروع وي نو د آلي د بدلون له امله دهغه حکم نه بدلېږي، لکه شراب حرام دي، که په لاس سره جوړ سي او که په ماشين سره جوړ سي، دغه ډول قتل حرام دی، که په چاړه او چاقو سره وسي او که په مرمي سره وسي، تصوير هم دا ډول دی -

### د ضرورت پرمهال تصوير اخيستل:

د ضرورت پرمهال لکه د ويزې، پاسپورټ، شناختي کارډ د ترلاسه کولو لپاره تصوير اخيستل يا کوم بل داسي ځای تصوير اخيستل چيري چې د انسان دمخ پيژندگلوې ضروري وي، نو د داسي ضرورت يا توپير مهال مناسبه داده چې د تصوير اجازه ورکول سي ځکه چې فقهاوو هم د ضرورت ځايونه د حرمت څخه مستثنی کړي دي، امام محمد په "سيرکبير" کې ليکي:

(وان تحققت الحاجة له الى استعمال السلاح الذي فيه تمثال فلا بأس باستعماله)

امام سرخسي تردغه لاندې په خپله شرح کې ليکي:

(لان مواضع الضرورة مستثناة من الحرمة كما في تناول الميتة) (شرح السرخسي: ج: ۲ ص: ۲۷۸)

امام سرخسي دا هم فرمايي:

(ان المسلمين يتبايعون بدراهم الاعاجم فيها التماثيل بالتيجان ولا يمنع احد عن

المعاملة بذلك)

پل ځای ليکي:

(لا بأس بان يحمل الرجل في حال السلوة دراهم العجم وان كان فيها تماثلاً لملك علي سريره

(شرح السرخسي: ج: ۳ ص: ۲۱۲)

وعليه تاجه) -

## تلويزون (T.V) او وڊيو (VIDIO)

په دې کي شک نه سته چي دغه دواړي آلې دزيات شمير منکراتو منبع گڼل کېږي چي هغه ته په پام سره دنوموړو آلوکارول حرام دي، خوکه چيري نوموړي آلې دمنکراتو څخه خالي اوپاکي وي نوبياچي پرهغه باندي کوم تصوير راځي نوآياهغه دتصوير حکم لري چي پراساس يې هغه ته کتل حرام سني.

احقرپه دې هکله تامل کوي چي هغه تصوير حرام دی کوم چي منقش وي اوداډول تراشل سوي وي چي پريوشي باندي ثابت اومستقروي، اوکفاروبه دعبادت لپاره داډول تصاویر کارول.

خوهغه تصويرچي قراراوثبات نه لري اوهغه تصويرچي پريوشي باندي په مستقل ډول نقش نه وي، نوهغه دتصوير پرځای دسايې سره ډېر مشابهت لري.

اوبنکاره خبره ده چي پرتلويزون اووڊيو باندي راټلونکي تصويرونه مستقر نه دي، په حقيقت کي دادبرق هغه ذرې دي چي دکيمرې څخه داسکرين (شېشې) لورته انتقالېږي اوپه ترتيب سره پراسکرين باندي ظاهرېږي اووروسته فنا کېږي.

اوپه کوم صورت کې چي تصويرپه وډيو کېسټ کې محفوظ کېږي هلته هم پر کېسټ (فيته) باندي تصوير منقش نه وي بلکه دبوق ذرې وي چي په وار سره راځي پر اسکرين باندي بنکاره کېږي اوڅه ساعت وروسته بيرته فنا کېږي، خو پرهېڅ مرحله باندي هغه ثبات اواستقرار نه کوي.

په هر صورت پردغه تصوير باندي دثابت اومستقر تصوير حکم لگول يومشکل کار دی.

رحم الله امرأه داني للصواب في ذلك، والله سبحانه وتعالى اعلم

۳/ربيع الاول ۱۴۲۴هـ

مطابق ۶/مئی ۲۰۰۳ء

بسم الله الرحمن الرحيم

په حراموشيانوسره علاج

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على  
رسوله الكريم وعلى آله واصحابه اجمعين ، اما بعد !

حديث عريين:

(عن انس بن مالك ان ناساً من عرينة قدموا على رسول الله ﷺ  
المدينة فاجتووها فقال لهم رسول الله ﷺ : ان شئتم ان تخرجوا  
الى ابل الصدقة فتشربوا من البانها وابوالها ) -

(مسلم ، كتاب القسامة ، باب حكم المحاربين والمرتدين )

كوم فقهاء حضرات چي په حرام سره علاج روايولي هغوی په دغه حديث سره استدلال  
کوي . په حرام سره د علاج په هکله د فقهاوومذاهب مختلف دي .

د حنبليانو مذهب:

حنبليان په حرام اوناپاک شي سره علاج کول په مطلق ډول ناجائز بولي .  
علامه ابن قدامة ليکي:

(ولايجوز التداوى بمحرم ولا بشي ، فيه محرم مثل البان الاتن ولحم شي ، من  
المحرمات ولا شرب الخمر للتداوى به لما ذكرنا من الخبر) -

(المغنى لابن قدامة : كتاب الاطعمة ، ج : ١١ ص : ٨٢ . الشرح الكبير : ج : ١١ ص : ١٠٨ )

## د شافعيانو مذهب او دهغوی دلیل:

د شافعيانو په آند په داډول محرماتو سره علاج کول صحيح دی کوم چي نشه نه لري، خوشرط دادی چي هغه شی به ددغه ناروغۍ د علاج لپاره متعین وي -

علامه نووي<sup>۲</sup> په "مجموع شرح المذهب" کې ليکي:

(مذهبنا جواز التداوی بجميع النجاسات سوى المسکر..... دليلنا حديث العرنين وهو في الصحيحين كما سبق وهو محمول على شربهم الا بوال للتداوی كما هو ظاهر الحديث، وحديث "لم يجعل شفاكم" محمول على عدم الحاجة اليه بان يكون هناك ما يغني عنه ويقوم مقامه من الادوية الطاهرة وقال البيهقي: هذان الحديثان ان صحاحملا على النهی عن التداوی بالمسکر وعلى التداوی بالحرام من غير ضرورة للجمع بينهما وبين حديث العرنين) -

(المجموع شرح المذهب: ج: ۹ ص: ۵۲)

## د مالکيانو مذهب:

د مالکيانو په آند په هيڅ حالت کې هم تداوی بالمحرم نه ده روا -

امام قرطبي<sup>۳</sup> دسوره بقره د ۲۱۳ آيت په تفسير کې ليکي:

(وان كانت الميتة قائمة بعينها فقد قال سحنون لا يتداوی بها بحال ولا بخنزير، لان منها عوضاً حلالاً، بخلاف المجاعة وكذلك الخمر لا يتداوی بها) -

(تفسير قرطبي، سورة البقرة: ۲۱۳)

امام موقت<sup>۴</sup> په خپل کتاب "التاج والاکلیل" کې ليکي:

(واما التداوی بها "ای الخمر" فمشهور المذهب انه لا یحل، واذا قلنا: انه لا یجوز

استعمالها للضرورة فالفرق ان التداوی لا یتیقن البرء بها) (التاج والاکلیل للمواق: ج: ۳ ص: ۲۳۳)

## د حنفیانو مذاهب اودهغوی دلايل:

ددغه مسئلې په هکله د حنفیانو اقوال مختلف دي، دامام ابوحنيفه مشهور

مذهب دادی چي تدایوې بالمحرم جواز نه لري - امام سرخسي ليکي:

(وعلى قول أبي حنيفة لا يجوز شربه " یعنی بول مایوکل لحمه " للتداوی وغيره بقوله

عليه السلام: ان الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم وعند محمدٍ يجوز شربه للتداوی

وغيره لانه طاهر عنده وعند أبي يوسفٍ يجوز شربه للتداوی لا غير، عملاً بحديث

العرنيين) -

(المبسوط للسرخسي: باب الوضوء والغسل: ج: ۱ ص: ۵۴)

علامه ابن نجيم په "البحر الرائق" کي ليکي:

(وقال ابو يوسف: يجوز للتداوی لانه لما ورد الحديث به في قصة العرنيين جاز التداوی

به وان كان نجساً..... ووجه قول أبي حنيفة انه نجس والتداوی بالطاهر المحرم كلبن

الانان لا يجوز فما ظنك بالنجس، ولان الحرمة ثابتة فلا يعرض عنها الا بتيقن الشفاء وتاويل

ماروی في قصة العرنيين انه عليه السلام عرف شفاءهم فيه وحيأ ولم يوجد تيقن شفاء

غيرهم لان المرجع فيه الاطباء وقولهم ليس بحجة قطعية وجازات يكون شفاء قوم دون

قوم لاختلاف الامزجة حتى لو تعين الحرام مدفعا للهلاك الآن يحل كالميتة والخمر عنه

الضرورة) -

(البحر الرائق: ج: ۱ ص: ۱۱۵)

## د زیاترو حنفی مشایخو فتوی اودهغوی دلايل

زیاتره حنفی مشایخ په حرام سره د علاج د جواز فتوی ورکوي ، خوش شرط دادی چي پوهه

اوماهر معالج به د اوربشي چي ددغه ناروغ لپاره ددغه څخه پرته کوم بل درمل نه سته -

علامه ابن نجيم ليکي:

(وقد وقع الاختلاف بين مشايخنا في التداوی بالمحرم، ففي النهاية عن الذخيرة: الاستشفاء بالحرام

يجوز اذا علم ان فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر اه وفي فتاوى قاضيخان معزيا الى نصر بن سلام: معنى قول عليه السلام: ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم، انما قال ذلك في الاشياء التي لا يكون فيها شفاء، فاما اذا كان فيها شفاء فلا بأس به، الا ترى ان العطشان يحل له شرب الخمر للضرورة اه) -  
(البحر الرائق: ج: ١: ص: ١١٦)

د نوموړي تفصيل خلاصه داده چې حنفي مشايخ د تدوي بالمحرم په جواز کې دامام ابو يوسف پر قول باندې فتوى ورکوي کله چې طبيب ته د دغه ناروغۍ لپاره کومه بله دوا نه وي ورمعلومه، البته دغه خبره زماتر نظر نه ده تيره سوې چې امام ابو يوسف دغه شرط ټاکي او که نه چې طبيب ته به د دغه درمل څخه پرته کوم بل درمل نه وي ورمعلوم؟ دامام سرخسي او علامه ابن نجيم دنقل سوو عبارتونو څخه دامعلومه بري چې د دوى په آند په مطلق ډول تدوي بالمحرم جواز لري، خو حنفي مشايخ دغه قول په يو خاص صورت کې اختياري او هغه دا چې طبيب ته کوم بل حلال درمل نه وي ورمعلوم.

### په حراموشيانوسره د علاج پر نه جواز باندې استدلالات

- ۱..... (عن ابى الدرداء قال قال رسول الله ﷺ: ان الله انزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تتداووا بالحرام) -  
(ابوداود، کتاب الطب، باب الادوية المكروهة)
- ۲..... (عن عبدالرحمن بن عثمان ان طيباً سئل النبى ﷺ عن ضفدع يجعلها فى دواء فنهاه النبى ﷺ عن قتلها) -  
(ايضاً)
- ۳..... (عن ابى هريرة قال: نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث) (ايضاً)
- ۴..... (عن وائل بن حجر: ذكر طارق بن سويد او سويد بن طارق، سأل النبى ﷺ عن الخمر فنهاه ثم

سأله فنهاء فقال له: يا نبي الله! أتهدأ، قال النبي ﷺ: لا ولكنها داء) -

(ايضاً، وابن ماجه في الطب، رقم: ۳۵۰۰، والدارمي في الاثرية: ج: ۲ ص: ۳۸، رقم: ۲۱۰۲)

۵..... (اخبونا احمد بن علي بن المثنى حدثنا ابو خيثمة حدثنا جرير عن الشيباني عن حسان بن مخارق قال: قالت ام سلمة: اشتكت ابنة لي فنبذت لها في كوز فدخل رسول الله ﷺ وهو يغلي فقال: ما هذا؟ فقلت: ان ابنتي اشتكت فنبذت لها هذا، فقال رسول الله ﷺ ان الله لم يجعل شفاءكم في حرام) -

(اخرج ابن حبان في صحيحه، وراجع: موارد الظمان للهيثمي: ص: ۳۳۹، رقم: ۳۹۷)

۶..... امام طحاوي د "شرح معاني الآثار" په "باب ما يוכל لحمه" كي د ابن مسعود رض

قول نقل كوي:

(ما كان الله لي يجعل في رجس او فيما حرم شفاء)

يوبل روايت چي د حضرت ابو وائل <sup>رض</sup> څخه مروی دی فرمايې چي:  
(اشتكي رجل منافعت له السكر فأتينا عند الله فسألناه فقال: ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم) -

امام بخاري دغه اثر د "كتاب الاثرية" په "باب شراب الحلواء والعسل" كي تعليقا  
ذکر کړی دی.

۷..... (عن عطاء قال: قالت عائشة: اللهم لا تشف من استشفى بالخمير) -

(شرح معاني الآثار للطحاوي)

د تدایي بالمحرم د جواز د قائلینوله لوري څخه جواب

کوم حضرات چي تدایي بالمحرم جائز بولي هغوی د دغو احادیثو او آثارو څخه په دې ډول جواب ورکوي چي دغو ټول د اختیار پر حالت باندې محمول دي، د حالت اختیار مطلب دادي چي د مرض لپاره د کوم بل درمل علم وي. دغه جواب علامه عيني په

”عمدة القاری: ج: ۱ ص: ۲۹۰“ کی او علامہ انور شاہ کشمیریؒ پہ ”فیض الباری: ج: ۱ ص: ۳۲۹“ کی حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ پہ ”بذل المجہود: ج: ۱ ص: ۱۹۹“ کی او علامہ محمد یوسف بنوریؒ پہ ”معارف السنن: ج: ۱ ص: ۲۷۸“ کی خوبس کری دی۔

علامہ شیخ محمد یوسف کاندھلویؒ پہ ”امانی الاحبار“ کی ہم دغہ دول جواب ور کری دی۔ د علامہ ابن حزمؒ پہ حوالہ سرہ یی دا زیاتوالی ہم کر ہی دہ۔  
دہ:

(جاء اليقين باباحة الميتة والخنزير عند خوف الهلاك من الجوع، فقد جعل تعالى شفاءنا من الجوع المهلك فيما حرم علينا في تلك الحال ونقول: نعم ان الشئ، مادام حراماً علينا فلا شفاء لنا فيه فاذا اضطررنا اليه فلم يحرم علينا حينئذ شفاء، وهذا ظاهر الخبر)۔

والله سبحانه وتعالى أعلم



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## د څارويو د ذبح احکام

او

د نامسلمانو هیوادونو څخه دراورل سوو غوښو احکام

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم  
وعلى آله واصحابه اجمعين - وعلى كل من تبعهم الى يوم الدين - اما بعد !

لوی خدای جل جلاله د مسلمانانو لپاره د حلالو څارويو د غوښو خوړل او د هغوی د نورو اجزاوو څخه د گټې اخیستل حلال ګرزولي دي، خودغه حلت په مطلق ډول نه دی بلکه دهغو احکامو تابع دی کوم احکام چې په قرآن او حدیث کې مذکور دي، دغو احکامو ته په پام سره د معلوماتو پرې چې حیوان هم په حقیقت کې د انسان ښه روح، ادراک او احساس لري او د انسان په شان د تکلیف او راحت احساس کوي -

نوددغه اعتبار له مخې باید چې د حیوان ذبح کول، د هغه خوړل، او د هغه څخه ګټه پورته کول نه سي روا خوږل لورته بیا انسان اشرف المخلوقات پیدا سوی دی او د ټولو کائناتو مخدوم پیدا سوی دی، په قرآن کریم کې ارشاد دی: (هو الذي خلق لكم مافي الارض جميعاً) (البقرة: ۲۹۶)

نودانسان لپاره د حیوان ذبح کول او د هغه خوړل خلاف اصل یواځې د خدای جل جلاله په فضل سره حلال دي، خودغه حلت د ځينو تعبدی احکامو تابع ګرزول سوی دی، او انسان چې کله پر هغه احکامو باندې عمل کوي نو په حقیقت کې هغه دا اعتراف کوي چې

دهغه لپاره دهغه حلت د خدای جل جلاله یو لوی نعمت دی او دهغه د لوري څخه یو فضل او کرم دی، د همدې امله انسان یې تر هغو پوري د خوړلو او ورڅخه د کتنې اخیستلو مستحق نه دی ترڅو پوري چې د دغه فضل اعتراف ونه کړي او شکريې ادا نه کړي او دهغو احکامو التزام ونه کړي کوم چې د حیوان دروح د ایستلو لپاره خدای جل جلاله مشروع کړي دي. اسلامي شرع د حیوان د ذبح په هکله د خاصو اصولو او طریقو د ټاکلو له امله د نورو ټولو شریعتونو څخه ممتازه ګڼل کېږي، د همدې امله د حیوان ذبح یوه عامه معامله نه ده چې انسان یې پرته د اصولو د خپل طبیعت سره سم سرته ورسوي، بلکه د ایوه داسې معامله ده چې د امور تعبدیه څخه ګڼل کېږي او په قرآن او حدیث کې یې احکام بیان سوي دي د کومو اتباع چې پر مسلمانانو باندې ضروري ده.

په دې هکله د مفتي محمد عبده او دهغه د شاګرد شیخ رشید رضا مسلك دادی چې د حیوان ذبح د عادي امورو څخه ګڼل کېږي او انسان په آزادي سره هر ډول تصرف وړیکېږي کولای سي خودغه مسلك واضح تیر وټنه ده او د صریح نصوصو سره تصادم لري. د نبي اکرم ﷺ ارشاد دی:

(من صلی صلوٰتًا واستقبل قبلتنا وأکل ذبیحنا فذلک المسلم الذی له ذمة الله ورسوله)  
یو بل روایت دی:

(أمرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا: لا اله الا الله فاذا قالوها وصلوا صلوٰتًا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبیحنا فقد حرمت علینا دماؤهم وأموالهم الا بحقها) -

په دغه حدیث کې نبي اکرم ﷺ د لمانځه او استقبال قبله سره یوځای د حیوان ذبح بیان کړې ده او هغه یې د اسلامي شرعي د امتیازاتو څخه شمیرلې ده، نو دغه تر ټولو لویه ګواهي ده چې د حیوان ذبح د تعبدي امورو څخه ده او د دین د داسې شعائرو څخه ده چې عملي کول یې د مسلمان کېدلو علامه ده.

ددغه حدیث په شرح کې حافظ ابن حجر لیکي:

(وفيه أن مَوْرَ النَّاسِ مَحْمُولَةٌ عَلَى الظَّاهِرِ: فَمَنْ أَظْهَرَ شَعَارَ الدِّينِ أُجْرِيَتْ عَلَيْهِ أَحْكَامُ أَهْلِهِ مَا لَمْ يَظْهَرِ مِنْهُ خِلَافٌ ذَلِكَ) -

که چیرې د حیوان ذبح د خاصو احکامو تابع نه وای نو بیا به د هر حیوان خوړل د مسلمان لپاره جائز وای، که آتش پرست ذبح کړی وای یا دهری، او د مسلمان او کتابي ذبح کول به ضروري نه وای -

او د حیوان څخه پرته د نورو غذاگانو او نباتاتو په هکله دغه شرط نه سته چې مسلمان یا کتابي به هغه تیار کړی وي، نو دا معلومه سوه چې د حیوان ذبح د عادي امورو څخه نه بلکه د تعبدي امورو څخه ده -

همدا وجه ده چې د بنکار او ذبحي احکام د اسلامي فقهې د مهمو ابوابو او څخه شمیرل کېږي او فقهاوو یې د قران او حدیث او د صحابه او تابعینو د آثارو په رڼا کې تفصیل بیان کړیدی او د فقهې هیڅ یو داسې کتاب نه سته چې پر "كتاب الصيد والذبائح" باندې مشتمل نه وي - ددې لپاره د ذبح بنیادي اصول بیان سي او داوسني حالاتو سره هغه منطبق سي مقاله پر لاندنيو موضوعاتو باندې ویشل سوې ده:

- ۱..... شرعي ذبح او د هغه شرائط: الف..... د حیوان دروغ را ایستلو طریقه.
- ب..... د ذبح پر مهال "بسم الله" ویل - ج..... د ذبح کونکي مسلمان یا کتابي کیدل -
- ۲..... داوش وخت د مذبح خانو د ذبح طریقي:
- ۳..... د راوړل سوو غوښو حکم:

لوی خدای جل جلاله دي د صحیح خبري د لیکلو توفیق رانصیب کړي او دخپلي رضا لورته دي هدایت او رهنمائي رانصیب کړي - آمین -

## شرعی ذبح او دهغه شرائط:

”تذکيه“ او ”ذکاة“ د لغت په اعتبار سره د پوره کولو معنا لري، همداروڅه ده چې د ”ذکاء“

لفظ کله د عمر او فهم لپاره استعمال سي نو دهغه معناده په عمر او فهم کې کاملیت .

او د ذبح شرعی طریقې ته ځکه ذکاة ویل کېږي چې هغه ټول شرائط پکښې ملحوظ وي د

کومو په نتیجه کې چې د حیوان خوراک حلال کړي . امام قرطبي د سوره مائده د آیت

”الّا ما ذکیتم“ په تفسیر کې فرمایي: (أی أدركتم ذکاته علی التمام) . قرطبي ۶: ۵۲، ۵۳

ځیني علماء فرمایي چې شرعی تذکيه د ”تذکيه بمعنی التطييب“ څخه ماخوښده، لکه

عرب وايي چې ”رائحة ذکيّة“ دغه رنگه کله چې د حیوان وینه و بهول سي نو خوشبويي

پي عمده سي . د ”تذکيه“ د اصطلاحی معنا په هکله امام قرطبي فرمایي:

(أنه عبارة عن انهار الدم وفري الادواج فی المذبوح، والنحرفی المنحور، والعقر فی

غير المقدور علیه مقرونًا بنية القصد لله تعالى وذكره علیه) .

”د تذکيه اصطلاحی معناده وینه بهول، که چیري حیوان حلالېږي نو دهغه رگونه پریکول

او که چیري نحر کېږي (لکه اوبه) نو هغه نحر کول او که چیري درگونو پریکول او نحر کولو

باندې قدرت نه وي نو بیا هغه د خدای جل جلاله د نامه په اخیستلو سره د حلالولو په نیت

سره زخمی کول .

په نوموړي تعریف کې ځیني شرائط اختلافي دي نوښته تعریف یې دادی:

(ازهاق روح الحيوان بالطريق المشروع الذي يجعل لحمه حلالاً للمسلم) .

فقهاوو چې د ”ذکاة شرعی“ لپاره کوم شرائط بیان کړي دي هغه پردرو عناصرو باندې

مشمول دي:

۱..... دروځ در اخیستلو صحیح طریق: ۲..... د ذبح پرمهال د خدای نوم اخیستل:

۳..... د ذبح کوونکي اهلیت د ذبح لپاره ”یعني دهغه مسلمان یا کتابي کیدل:

## د حیوان د روح د را ایستلو طریقه:

د حیوان د روح د را ایستلو لپاره د شرعي په آند معتبره اود "ذکاة شرعي" شرائطولره پوره کوونکې طریقه د حیوانانو د بدلون له امله بدلېږي، نوکه چیري حیوان وحشي وي او یا هم توریدلی وي او ذبح یې ممکنه نه وي نو په دغودواړو صورتونو کې به هغه په یوه آله سره زخمي سي او وینه به یې وبهول سي ترڅو پوري چي مړسي، دغه ته "ذکاة اضطراری" ویل کېږي او مونږ بحث نه ورځني کوو.

اودکوم حیوان پر ذبح باندي چي قدرت حاصل سي نو دهغه رگونه پریکول او وینه یې بهول واجب ده دلایل یې په لاندې ډول دي:

۱۱..... (عن رافع بن خدیج فی حدیث طویل أن جده سأل رسول الله ﷺ: أفندبح بالقصب؟ فقال رسول الله ﷺ: ما أنهر الدم وذکر اسم الله فكل) -

(بخاری، کتاب الذبائح والصيد، باب التسمية على الذبيحة، حدیث نمبر: ۵۴۹۸)

په دغه حدیث کې د ذبح په هکله پوښتنه سوې ده او ذبح درگونو پریکولوته ویل کېږي لکه څرنګه چي عطاء پر بخاري باندي تعلیق کړی دی اودا ډول تفسیر یې بیان کړی دی -

د سوال او جواب مجموعه پر دغه خبره باندي دلالت کوي چي درګونود پریکولو څخه "ذکاة شرعي" حاصلېږي چي په نتیجه کې یې وینه وبهېږي -

۲..... (عن ابن عباس وابی هريرة قالاً: نهى رسول الله ﷺ عن شريطة الشيطان وهي التي تذبح فيقطع الجلد ولا تقرأ الاوداج ترك حتى تموت) -

(ابوداود، کتاب الاضاحی، باب المبالغة فی الذبح)

د "شریطة" په تفسیر کې علامه ابن اثیر لیکي:

( "الشریطة" الناقة ونحوها التي شرطت أي أترفي حلقها أثريسيو كشرطة الحجام من غير قطع

الادواج ولاجراء الدم، وكان هذا من فعل الجاهلية يقطعون شيئاً يسيراً من حلقها، فيكون ذلك تذكيته عندهم، وإنما اضافها الى الشيطان كأن الشيطان حملهم على ذلك

(جامع الاصول لابن الاثير: ج: ٤، ص: ٤٨٢، حديث نمبر: ٢٥٧٤)

٣..... (عن عدي بن حاتم الطائي قال: قلت: يا رسول الله! ان احداً أصاب صيداً وليس معه سكين أيدبح بالمرؤة وشقة العصا فقال: أمرر الدم بما شئت واذكر اسم الله عز وجل) -

(ابوداود، باب الذبيحة بالمرؤة، وسكت عليه هو والمفذرى)

امام نسائي دغه حديث په د اړول الفاظوسره نقل كوي :

(انى أرسل كلبى فأخذ الصيد فلا أجد ما أذكيه به فأذبحه بالمرؤة وبالعصا قال: أنهر الدم بما شئت واذكر اسم الله عز وجل)

(سنن نسائي: ج: ٤، ص: ٢٢٥)

٤..... (عن عبدالله بن عباس أنه قال: ما فرى الادواج فكله) -

(مؤطا امام مالك، كتاب الذبائح، باب ما يجوز من الذكاة فى حال الضرورة: ج: ٢، ص: ٤٨٩)

ددغو اونورو حديثونوپراساس فقهاوو داشروط لگولی دی چي رگونه به پرې کېږي.

” اوداج “ د ” وَدْج “ جمع ده اوداهغه رک ده کوم چي په غاړه کي وي ، په اصل کي دغه

دوه رگونه وي . علامه ابن منظور د ابن سيده څخه نقل کوي اوفرمايي:

(الودجان عرقان متصلان من الرأس الى السخر والجمع اوداج)

(لسان العرب: ج: ٢، ص: ٣٩٧، تحت المادة)

خوځيني فقهاء بيا د ” وَدْج “ په کارولو کي توسع کوي او حلقوم او مری هم په هغه کي داخل

بولي -

علامه کاساني ليکي:

(ثم الادواج أربعة: الحلقوم والمرئ والعرقان الذان بينهما الحلقوم والمرئ) -

(بدائع الصنائع: ج: ٥، ص: ٤١)

په دې کې دهیچا اختلاف نه سته چې دذب اكمله طریقه داده چې څلور سره رگونه قطع سې، خو كه چیرې ځینې رگونه قطع سې او ځینې پرېښورول سې نو بیا په حلالوالي کې اختلاف دی.

دامام شافعی په آن د دحلقوم او مری پرېکول واجب دي او د ذکاة شرعی لپاره کافي او بس ده که څه هم د "ودجین" څخه یوهم قطع نه سې. (فتح الباری: ج: ۹: ص: ۶۴۱ - الام: ج: ۲: ص: ۲۵۹)

دامام مالک څخه په دې هکله روایتونه مختلف دي، البته د کتابونو څخه یې راجح قول دامعلومېرې چې دحلقوم او "ودجین" پرېکول واجب دي او د مری پرېکول واجب نه دي. (الذخيرة للقرافي: ج: ۴: ص: ۱۳۳)

دامام احمد بن حنبل څخه هم په دې هکله روایتونه مختلف دي، یو روایت یې دامام شافعی په شان دی او بل روایت یې دادی چې څلور سره رگونه به پرېکوي.

(المغنی لابن قدامة: ج: ۱۱: ص: ۴۴، ۴۵)

دامام ابوحنيفة په آن دكه چیرې هسې درې رگونه قطع سې او یو رگ پاته سې نو حیوان حلال دی. البته امام ابو یوسف فرمایي چې هسې دیوه رگ پرېکول کافي دی او امام محمد بیا فرمایي چې ترڅو د څلوروسره رگونو زیاته برخه نه وي قطع سوې ترهغو پوري حیوان حلال نه گنل کېږي.

(بدائع الصنائع: ج: ۵: ص: ۴۱)

په هر صورت ددغه اختلاف سره سره ټول فقهاء پر دې خبره باندې متفق دي چې د "ذکاة اختیاري" محل حلق دی، د حیوان د حلال والي لپاره په څلورو رگونو کې د ضروري ده چې دیوه څخه زیات قطع سې. او کومو فقهاوو چې د شرط لگولی دی چې د ودجین څخه به یو حتماً قطع کوي، نو د هغوی قول راجح دی ځکه چې په کامله توګه دوی نو بهیدل هغه مهال راځي کله چې دوی نورک قطع سې. امام قرافي لیکي:

(ويؤكد قوله عليه السلام: ما أنهر الدم وذكر اسم الله فكل) (الذخيرة للقرافي: ج: ۴: ص: ۱۳۳)

او د وینو بهیدل درگړو نو د قطع کولو له امله راځي ، او د "انهار" اصلي معنا د وسعت او گنجائش ده ، او "نهر" ته ځکه نهر ویل کېږي چې په هغه کې داوبولپاره گنجائش وي او ورځي ته ځکه "نهار" ویل کېږي چې رڼاوړیکېښي وسیع وي .

دامام ابوحنیفه د قول توجیه داده چې په څلورو رگړنو کې یې د درورو گړنو قطع کول د ټولو قائم مقام گڼل کېږي ځکه چې په مسائلو کې توسع وي او د شرعي اصول دي چې "للاکثر حکم الكل" او ذکاة شرعي دهغوشیانو څخه دی په کومو کې چې توسع ده ، نوکه څه هم په کیفیت ذکاة کې د فقهاوو اختلاف دی خو دا خبره بالاتفاق منل سوې ده چې د ځینو رگړنو قطع کول د ذکاة شرعي لپاره کفایت کوي . نو دلته اکثر د کل قائم مقام دی .

(بدائع الصنائع : ج ۵ ص : ۱۲)

## د ذبح آله:

د فقهاوو په اتفاق سره د ذکاة شرعي لپاره دا واجب ده چې د ذبح آله به تیره نوك او سرلري چې په مرسته سره یې حیوان قطع کېږي او څېرېږي ، البته چاقویا چاره ضروري نه ده بلکه هر شی چې تیره سرولري هغه که دوسپنې څخه جوړ سوې وي یا د ډبرې څخه او یا هم د لرګي څخه . دلیل یې هغه حدیث دی کوم چې شیخینو بیان کړی دی :

(عن رافع بن خدیج قلت : یا رسول الله ! انا ملاقو العدو غداً وليس معنا مری ، أفذبح بالقضب قال : ما أنهر الدم وذکر اسم الله علیه فكلوه ، ليس السن والظفر) جامع الاصول : ۴ : ۴۸۹

ټول احادیث پردې خبره باندې متفق دي چې په داسې طریقه سره قطع او خرق ضروري دي چې وینه و بهوي او د ټولو فقهواوو په اجماع سره دا واجب ده چې آله به تیز او تیره سرلري البته د غاښ او نوك په هکله د فقهاوو اختلاف دی ، حجازي علماء فرمایي چې په هیڅ حالت کې هم په نوك او غاښ سره ذبح نه ده روا ، هغه که د جسم سره مویښي وي او که جلاوي . دوی وایي چې د رافع بن خدیج په حدیث دغه دوه شیان مستثنی سوي دي .



البته امام ابوحنيفه دغه حديث پر هغو نوکانو او غاښونو باندې حمل کوي کوم چې د جسم او بدن سره لگېدلي او موبښي وي ځکه چې په دغه صورت کې حيوان دخپه کيدلوله امله مړه کېږي، او هغه نوکان او غاښونه چې د جسم سره لگېدلي نه وي بلکه د بدن څخه بېل سوي وي نو په هغه صورت کې دامام ابوحنيفه په آند ذکاة شرعي مع الکراهة حاصلېږي (ردالمحتار: ج: ۵ ص: ۲۰۸)

### در گونود پريکولو څخه پرته د حيوان روح را ايستل

که چيرې د يو حيوان پر ذبح کولو باندې قدرت وي او در گونود پريکولو څخه پرته دهغه روح اوساه راو ايستل سي نو د ټولو فقهاوو په اتفاق سره دغه حيوان حلال نه دی. په قرآن کریم کې ارشاد دی:

(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَحْلَ لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتروية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم) - (المائدة: ۳)

ددغه آيت په تفسير کې علامه ابن كثير ليکي:

”منخنقة: هغه حيوان دی چې په خپه سره مړ سي، هغه که قصداً وي او که اتفاقاً وي لکه يو حيوان په رسي کې وپېچل سي او مړ سي نو ددغه ډول حيوان خوړل حرام دي -

موقوذة: هغه حيوان دی چې په درانه شي سره ووهل سي او مړ سي، حضرت عبدالله بن عباس<sup>رضي</sup> او نور حضرات يې په تفسير کې فرمايي چې هغه حيوان دی چې په لرگی سره ووهل سي او مړ سي، حضرت قتاده<sup>رضي</sup> فرمايي چې په جاهليت کې به خلکو حيوان په لرگی سره دومره وواهه چې هغه به مړ سو او وروسته به يې د هغه حيوان څخه خوراک کاوه. په صحيح کې د حضرت عدي بن حاتم<sup>رضي</sup> څخه د امروي ده چې ماديبي اکرم<sup>عليه السلام</sup> څخه پوښتنه وکړه چې اې د خدای رسول! زه د ښکار لورته معراض ورغورځوم او ښکار حاصلوم. نبي اکرم<sup>عليه السلام</sup> وفرمايل: کله چې تاسو په معراض سره ښکار وکړئ او په معراض سره

حيوان څېري سونو بيا يې و خورئ او که چيرې حيوان څېري نه سواو معراض پر هغه باندي په عرض سره ولگېدی نو بيا دغه حيوان ”وقيد“ يعنې کوټل سوی دی او مه يې خورئ .  
په دغه حديث کي د دواړو حيوانانو تر منځ دا فرق بيان سوی دی چي کوم حيوان د غشي په تيره خوا سره ولگېري هغه حلال دی او کوم چي په پڅه خوا سره ولگېري هغه حرام دی. دغه مسئله متفق عليه ده .

مترديه : هغه حيوان ته ويل کېږي چي دلورې ځايه څخه راو لوېږي او هلاک سي ، دغه هم نه دی حلال ، حضرت علي بن ابي طلحة د حضرت ابن عباس رضی څخه روايت کوي چي ”مترديه“ هغه حيوان دی کوم چي د غره څخه راو لوېږي او هلاک سي . حضرت قتاده فرمايي چي ”مترديه“ هغه حيوان دی کوم چي په ځاه کي ولوېږي او هلاک سي . حضرت سدي فرمايي چي ”مترديه“ هغه حيوان دی کوم چي د غره څخه راو لوېږي او هلاک سي يا په ځاه کي ولوېږي او هلاک سي .

نطيحة : هغه حيوان دی چي بل حيوان يې په ښکروو هې او مړسي ، دغه ډول حيوان هم حرام دی که څه هم په ښکر سره زخمي سي او د ذبح کولو د ځايه څخه يې وينه وبهېږي .  
”وما أكل السبع“ هغه حيوان دی چي بل حيوان حمله ورباندي کړې وي او يوه برخه يې ځيني خوړلې وي او په نتيجه کي يې حيوان هلاک سوی وي . دغه ډول حيوان هم حرام دی په اجماع سره که څه هم د حمله کولو په نتيجه کي دهغه د حلق څخه وينه بهېدلې وي د جاهليت په زمانه کي به خلکو دا ډول حيوانات خورل نو پر مومنانو باندي دغه خوراک حرام سو . د ”الاما د گيتم“ تعلق د مقابل سره دی يعنې د کومو پنځو حيوانانو بيان چي وسو که چيري دهغو څخه په يوه کي روح باقي وي او شرعي ذبح يې تر سره سي نو هغه حيوان حلال گرزي . حضرت علي بن ابي طلحة د ”الاما د گيتم“ په تفسير کي د حضرت عبدالله بن عباس رضی قول نقل کوي چي : (الاما ذبحتم من هؤلاء وفيه روح فكلوه فهو ذكي)

د حضرت سعید بن جبیرؓ، حضرت حسن بصریؓ، او حضرت سدیؓ څخه هم دا ډول تفسیر منقول دی .

په هر صورت! د نوموړو آیتونو څخه دا معلومه سوه چې حیوان یواځې هغه مهال حلال گرزي کله چې دهغه روح د ذکاة شرعي په مرسته سره راوايستل سي او یواځې د ذبح د ځایه څخه د وینو بهیدل د حلت لپاره کافي نه دي ترڅو پوري چې دهغه طریقې له مخې ویني نه وبهږي کومه طریقه چې خدای جل جلاله د ”تذکیه شرعي“ لپاره ټاکلې ده .

د ذبح پر مهال ”بسم الله“ ویل:

د جمهورو فقهاوو مسلك دادی چې د ذبح پر مهال د خدای جل جلاله نوم اخیستل واجب دي او که چیري قصداً پرېښوول سي نو د امام ابوحنیفهؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ او جمهورو فقهاوو په آند ذبیحه حلاله نه ده، خو که په هیږه سره پرېښوول سي نو د حنفیانو او مالکیانو په آند ذبیحه حلاله ده، او د غوفقهاوو په آند ذبیحې او صیدي عني ښکار تر منځ فرق نه سته . البته د حنبليانو په آند یواځې په ”ذکاة اختیاري“ کې انسان معاف دی خو که چیري ښکار کوونکي د غشي پرېښوول پر مهال یاد ښکاري سپي ايله کولو پر مهال ”بسم الله“ نه ووايي نو هغه حیوان حلال نه دی که څه هم په هیږه سره هغه پرېښوول سوي وي .

(بدائع: ۵: ۶۶ - الذخيرة: ۴: ۱۳۴ - الضاوی: ۲: ۱۷۱ - المغنی: ۱۱: ۴۰)

د امام شافعيؒ د مشهور قول سره سم د ذبح پر مهال ”بسم الله“ ویل واجب نه بلکه سنت ده، نو که قصداً هم هغه پرېښوول سي ذبیحه حلاله ده . (قلیدی وعميرة: ج: ۴ ص: ۲۴۵)

البته که ”کتاب الام“ ته مراجعه و سي نو دغه ډول صراحت نه سته بلکه دا وضاحت موجود دی چې که چیري نسیاناً پرېښوول سي نو حیوان حلال دی . د کتاب الام عبارت په لاندې ډول دی:

(واذا أرسل الرجل المسلم كلبه أو طائره المعلمين أحببت له أن يسقى، فإن لم يسق ناسياً فقتل)

أكل، لأنهما إذا كان قتلها كالذكاة، فهو لونسى التسمية فى الذبيحة أكل، لأن المسلم يذبح على اسم عز وجل وان نسي) -  
(كتاب الام: ج: ۲: ص: ۲۲۷)

وروسته امام شافعي داهم فرمايلي دي چي كه چيري دذبح پرمهال استخفافاً يعني دسپكاوي لپاره "بسم الله" پريښوول سي نوذبيحه حلاله نه ده - فرمايي:  
(أن المسلم اذا نسي اسم الله تعالى أكلت ذبيحته وان تركه استخفافاً لم تؤكل ذبيحته)  
(كتاب الام: ج: ۲: ص: ۱۳۱)

ځنړ علماووداوضاحت كړى دى چي مذكوره مسئله دټولو فقهاوو په اتفاق سره ده، په "تفسير مظهرى" كي د "شرح المقدمة المالكية" څخه دغه عبارت نقل سوى دى:

(وكل هذا فى غير المتهاون وأما المتهاون فلا خلاف أنها لا تؤكل ذبيحته تحريماً، قاله ابن الحارث والبشير والمتهاون هو الذى يتكرر منه ذلك كثيراً والله اعلم) -  
(تفسير مظهرى: ج: ۳: ص: ۳۱۸)

دغه عبارت پردې خبره باندي دلالت كوي چي كه چيري قصداً "بسم الله" پريښوول سي نو دامام شافعي په آندهم على الاطلاق ذبيحه حلاله نه ده، بلكه كه چيري تهاون اوسپكاوي مقصدوي او عادت جوړسوى وي نو بيا ذبيحه حرامه ده -

نودامعلومه سوه چي ددوى په آند دحلت حكم په هغه صورت كي دى كله چي اتفاقاً د استخفاف څخه پرته "بسم الله" پريښوول سي، اودغه صورت هم دكراهت څخه خالي نه دى ځكه چي امام شافعي هم داو فرمايل چي "أحببت له أن يسمي" -

نوروشافعي فقهاووهم داوضاحت كړى دى چي قصداً بسم الله پريښوول يومكروه كار دى او كوونكي يې گنهگار دى -  
(روضة الطالبين: ج: ۳: ص: ۲۰۵ - رحمة الامة: ص: ۱۱۸)

دامعلومه سوه چي كه چيري قصداً "بسم الله" پريښوول سي نو داهم ثلاثه په آند ذبيحه

حرامه ده اودامام شافعي په آندهم حرامه ده خوش شرط دادی چې داستخفاف له مخي به بسم الله پريښوول سوې وي اود بسم الله پريښوول به دذبح کوونکي عادت وي، اود کوم حيوان پر حرمت باندي چې دنور و فقها و اتفاق دی که څه هم امام شافعي پر هغه باندي د حرمت حکم نه لگوي خوددوی په آند هغه د کراهت څخه خالي نه دی، اودغه رخصت هم داډول دی چې دقرآن او حدیث دنصوصو څخه يې تقویت نه کيږي، او آیاتونو او حدیثونه "تسمیه" دذکاة شرعي یورکن ظاهر وي، په قرآن کریم کې ارشاد دی:

(ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق) - (الانعام: ۱۲۱)

دمتروك التسمية پر حرمت باندي هيڅ يو عبارت ددغه آيت څخه زيات واضح نه سي كيدلای، ځكه چې په آيت كې صراحة نهی دي چې دتحریم تقاضا كوي، بیا د نهی څخه وروسته په قرآن كې د "وانه لفسق" الفاظ ذكر سوي دي چې ټولې شېې يې پای ته ورسولي په قرآن كې داسې دې آیاتونه سته چې دذبح لپاره دتسمیه پر ركنيت باندي دلالت كوي:

۱..... (يستلونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبن تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه) - (المائدة: ۴)

۲..... (ولكل أمة جعلنا منسكاً لئذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الانعام) - (الحج: ۳۴)

۳..... (فاذكروا اسم الله عليها صواف) - (الحج: ۳۶)

۴..... (وانعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه) - (الانعام: ۱۳۸)

۵..... (وما لكم ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه) - (الانعام: ۱۱۹)

دغه ټول آيتونه دذبح لپاره تسمیه يومهم عنصر ظاهر وي، او چيري چې هم په قرآن كې دذبيحې، ښكار يا قرباني يادونه وسي هلته تسميه ديو مستقل صفت په حيث ذكر كېږي او پر پريښوونكي باندي يې دنكړ يا دونه كېږي اود هغوی دغه عمل د "افتراء على الله" په نامه سره يادېږي -

دارنگه نبي اکرم ﷺ هم په زیات شمیر حدیثونو کې تسمیه دهغو اړکانو څخه گڼلې ده کوم چې د ذبیحې او ښکار د حلت لپاره ضروري دي . هغه حدیثونه په لاندې ډول دي :

۱..... (عن رافع بن خدیج قال : قال رسول الله ﷺ : ما أنهر الدم و ذكر اسم الله فكل ) -  
(بخاری، کتاب الذبائح، باب التسمية على الذبيحة، رقم : ۵۴۹۸)

۲..... (عن عبد الله بن عمر عن رسول الله ﷺ : أنه لقي زيد بن عمرو بن نفيل بأسفل بلدح وذلك قبل ان ينزل على رسول الله ﷺ الوحي، فقدّمت الى النبي ﷺ سفرة فأبى أن يأكل منها، ثم قال زيد اني لست آكل مما تذبحون على انصابكم ولا آكل إلا ما ذكر اسم الله عليه ) -  
(بخاری، مناقب الانصار، باب حديث زيد بن عمرو بن نفيل، رقم : ۳۸۲۶، کتاب الذبائح، رقم : ۵۴۹۹)

۳..... (عن جندب بن سفيان البجلي قال : ضحينا مع رسول الله ﷺ أضحية ذات يوم فأذا الناس قد ذبحوا ضحاياهم قبل الصلوة، فلما انصرف رأهم النبي ﷺ أنهم قد ذبحوا قبل الصلوة فقال : من ذبح قبل الصلوة فليذبح مكانها أخرى ومن كان لم يذبح حتى صلينا فليذبح على اسم الله ) -  
(بخاری، کتاب الذبائح، باب قول النبي ﷺ : فليذبح على اسم الله، رقم : ۵۵۰۰)

۴..... (عن عبادة بن رفاعه عن جدّه أن النبي ﷺ قال : ما أنهر الدم و ذكر اسم الله فكل ) -  
(بخاری، کتاب الذبائح، باب ما أنهر الدم من القصب الخ، رقم : ۵۵۰۳)

۵..... (عن أبي ثعلبة الخشني أنه سأل رسول الله ﷺ أسئلة فأجاب رسول الله ﷺ عن سؤاله في الصيد فقال : فما صدت بقوسك فاذا ذكر اسم الله وكل وما صدت بكلبك المعلم فاذا ذكر اسم الله عليه وكل ) -  
(بخاری، کتاب الذبائح، باب آنية المجوس، رقم : ۵۴۹۶)

۶..... (عن عدی بن حاتم أن رسول الله ﷺ قال : اذا أرسلت كلابك المعلمة و ذكرت اسم الله فكل مما أمسكن عليك ) -  
(بخاری، کتاب الذبائح، باب ما جاء تصيد، رقم : ۵۴۸۷)

۷..... (عن عدی بن حاتم قال: قلت یارسول الله! انی ارسل کلبی اجد معه کلباً آخر لا أدري ایتها اخذه؟ فقال: لا تأکل فانما سمیت علی کلبک ولم تسم علی غیره) -

(بخاری، کتاب الذبائح، باب اذا وجد مع الصيد کلباً آخر، رقم: ۵۴۸۶)

۸..... (وعنه مرفوعاً: واذا خالط کلاباً لم يذكر اسم الله عليها فأمسکن فقتلن فلا تأکل) -

(بخاری، کتاب الذبائح، باب الصيد اذا غاب عنه يومين او ثلاثة أيام، رقم: ۵۴۸۴)

۹..... (وعنه قال: قلت: یارسول الله! ان احدنا اصاب صيداً وليس معه سكين، أذبح بالمرؤة وشقة العصا؟ قال: أمرر الدم بما شئت واذا ذكر اسم الله عز وجل)

(ابوداود، باب الذبیحة بالمرؤة، رقم: ۲۸۲۴. نسائی، اباحة الذبح بالعود، رقم: ۴۴۰۱)

دغه ټول حدیثونه هم پردې خبره باندي دلالت کوي چي تسميه د ذبح پرمهال یورکن دی همدغه د تسميې اهميت ته اشاره ده چي په یو ځل یادوني سره یې اکتفاء ونه سوه بلکه ځای پر ځای دهغه یادونه مکررېږي.

البته یواځې یو صورت دوجوب څخه مستثنی دی او هغه دهیري اونسيان حالت دی امام جصاص فرمایي چي ”نسياناً تسميه پريښوول د ذکاة شرعي لپاره مانع نه گنل کېږي“ ځکه چي په قرآن کي ارشاد دی چي: (ولا تأکلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه) - په دغه آيت کي خطاب ”عامد“ ته دی او ”ناسي“ ته نه دی، ځکه چي ورپسې دا ارشاد دی چي (انه لفسق) اوفسق د ”ناسي“ لپاره صفت نه سي جوړيدلای ځکه چي ”ناسي“ د ”نسيان“ په حالت کي مکلف نه وي -

امام اوزاعي روايت نقل کوي:

(عن عطاء ابن ابي رباح عن عبيد بن عمير عن عبد الله بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: تجاوزوا الله عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكروهاوا عليه) -

ددغه حديث درويه "ناسي" مكلف نه دی چې دماموربه طريقې له مخې ذبح ترسره كړي اودذبح پرمهال دتسبي حكم داول نه دی لكه په لمانځه كې چې دتكبيراوطهارت حكم دی، ځكه چې كله هم تكبيرياطهارت ديوچاڅخه هيرسي نوكله چې هم ورپه ياد سي نوددوهم ځل لپاره به يې دبل فرض په توگه اداكوي،خوپه ذبح كې داول نه سي كيدلای ځكه چې محل يې قوت سوی دی - (احكام القرآن للجصاص:ج:۳:ص:۸،۷، طبع لاهور)

پردغه مسئله باندي امام دارقطني اوامام بيهقي هم روايت نقل كوي:  
(عن ابن عباسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: الْمُسْلِمُ يَكْفِيهِ اسْمُهُ فَإِنْ نَسِيَ أَنْ يَسْمِيَ حِينَ يَذْبَحُ فَلَيْسَ وَلِيذْكُرَ اسْمَ اللَّهِ ثُمَّ لْيَأْكُلْ) -  
(نصب الراية للزيلعي:ج:۲:ص:۲۶۱)

حافظ ابن حجرپه "التلخيص الحبير" كې ددغه حديث دنقل كولوڅخه وروسته فرمايي:  
"وقد صحَّحه ابن السكن" البته ځيني محدثين دغه حديث د"معقل بن عبدالله" او "محمد بن يزيد بن سنان" له امله معلل بولي، خوصحيح خبره داده چې "معقل بن عبدالله" دامام مسلم په "رجال" كې دی او "محمد بن يزيد بن سنان" هم دابن حبان، نفيلي اومسلمه له لوري څخه "ثقة" گڼل سوی دی -

(اعلاء السنن:ج:۱۷:ص:۶۸)-

عبد بن حميد دراشد بن سعدڅخه مرسلأ روايت نقل كوي:  
(أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: ذَبِيحَةُ الْمُسْلِمِ حَلَالٌ سَمَّى أَوَّلَهُ يَسْمَ مَالِهِ يَتَعَمَّدُ وَالصَّيْدَ كَذَلِكَ) -  
(الدر المنثور للسيوطي:ج:۳:ص:۴۲)

دغه ټول مرفوع روايتونه دهغه روايت تائيدكوي كوم چې امام بخاري د ابن عباس رض موقوف روايت تعليقا ذكر كړی دی، هغه داچې "من نسي فلا باس" - دغه روايت امام دارقطني اوسعيد بن منصور موصولاً ذكر كړی دی، اوحافظ ذهبي يې په هكله فرمايي چې "وسنده صحيح" -



په هر صورت به شمیره نصوص د تسمیې پروجوب دلالت کوي او د دې په مقابل کې چې امام شافعي کوم استدلال کوي هغه په ثبوت او دلالت کې دغو نصوصو ته نژدې هم نه دی د مثال په ډول شافعیان دا ډول استدلال کوي چې په آیت ”الّا ما ذکّیتم“ کې ”تذکّیه“ مطلقه ذکر سوې ده او د تسمیې قید ورسره نه سته، نو دا معلومه سوه چې تسمیه نه ده واجبه د دغه استدلال جواب دادی چې په شرع کې ”تذکّیه“ یو معلوم مفهوم لري او مخکې چې کوم نصوص ذکر سوه هغه پردې خبره باندي دلالت کوي چې ”تذکّیه شرعي“ د تسمیې څخه پرته نه راځي، د همدې امله تسمیه د تذکّیه شرعي په مفهوم کې داخله ده، او په دغه آیت کې ”تذکّیه“ د ”مفهوم کلي“ په توګه ذکر سوې ده چې هغو ټولو شرعي ارکانو لره شامله ده کوم چې په نورو نصوصو سره ثابت دي، نو په ”الّا ما ذکّیتم“ کې تسمیه خپله ملحوظه او داخله ده.

ځینې شافعیان د حضرت عائشې<sup>رض</sup> په دغه حدیث سره استدلال کوي :  
 (أَنْ قَوْمًا قَالُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ : اِنْ قَوْمًا يَأْتُونَنَا بِلَحْمٍ لَانَ دَرَى اَذْكَرَ اسْمِ اللّٰهِ عَلَيْهِ اَمْ لَا؟ فَقَالَ : سَمُّوا عَلَيْهِ اَنْتُمْ وَكَلَّوْا هَا قَالَتْ : وَكَانُوا حَدِيثِي عَهْدًا بِالْكَفْرِ)،

(بخاری، کتاب الذبائح، باب ذبیحة الاعراب، رقم: ۵۵۰۷)

خو په دغه حدیث سره دهغه حیوان پر حلت باندي استدلال پوره نه دی دکوم په هکله چې په یقیني ډول دا معلومه وي چې د ذبح پر مهال یې قصداً تسمیه پرېښوول سوې ده، د زیات څخه زیات حدیث پردې خبره باندي دلالت کوي چې د مسلمان فعل پروجو صحیح باندي محمول سي او حسن ظن وسي. د حدیث څخه دا نه لازمه بري چې که چیرې په یقیني ډول دا معلومه وي چې قصداً تسمیه پرېښوول سوې ده نو بیا هم حیوان حلال دی بلکه دا بدهې خبره ده چې دهغه صورت په هکله پوښتنه سوې ده چې دا نه وي معلومه چې د ذبح پر مهال تسمیه ویل سوې ده او که نه؟ نو پر دغه صورت باندي هغه صورت نه سي قیاسیدلای

په کوم کي چي په يقيني ډول دامعلومه وي چي قصد اَتسميه پرېښوول سوې ده - ځيني شافعيان په هغه روايت سره استدلال کوي کوم چي امام ابوداود په خپلومراسيلوکي د "الصلت السدوسي" څخه مرسلأ نقل کړی دی :

(أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: ذِيحَةَ الْمُسْلِمِ حَلَالٌ ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ أَوْ لَمْ يَذْكُرْ، إِنْ ذَكَرْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ) -  
(مراسيل أبي داود: ص: ۴۱)

"الصلت السدوسي" يومجهول راوي دی، ابن حزم او ابن قطان فرمايي چي د يوه حديث څخه پرته په کوم بل حديث کي معروف نه دی او د ثوربن يزيډ څخه پرته بل چاروايت نه دی ورځني کړی -

دهمدي امله ددغه حديث سند دضعف څخه خالي نه دی - اوکه چيري دغه حديث په صحيح طريقه سره ثابت سي نو بيا داممکنه ده چي دغه حديث پر "ترك التسمية ناسياً" باندي محمول سي ددې لپاره چي ددغه حديث تطبيق دهغو ټولو احاديثو سره راسي کوم چي پر "وجوب التسمية" باندي دلالت کوي -

په هر صورت ! ددغوقوي دلايلوله امله ځينو شافعي علماوود جمهورومسلك راجح گڼلی دی - حافظ ابن حجر فرمايي :

(وقَوَاهُ الْغَزَالِيُّ فِي الْأَحْيَاءِ مُحْتَجاً بِأَنَّ الظَّاهِرَ الْآيَةَ الْإِيجَابَ مُطْلَقاً وَكَذَلِكَ الْأَخْبَارُ، وَأَنَّ الْأَخْبَارَ الدَّالَّةَ عَلَى الرِّخْصَةِ تَحْتَمِلُ التَّعْمِيمَ وَتَحْتَمِلُ الْإِخْتِصَاصَ بِالنَّاسِ، فَكَانَ حَمْلُهُ عَلَيْهِ أَوْلَى لَتَجْرِيَ الْأَدْلَةُ كُلُّهَا عَلَى ظَاهِرِهَا وَيَعْذَرُ النَّاسُ دُونَ الْعَامِدِ)

(فتح الباری: ۹: ۶۲۴)

حافظ ابن حجر دامام غزالي ددغه عبارت دنقل کولو څخه وروسته پرهغه باندي تنقيد نه دی کړی چي ددې خبري څرگندونه کوي چي هغه هم د جمهوروقول راجح بولي ځکه چي هغوی دامام غزالي دغه قول دبحث په آخر کي راوړی دی او د "متروک التسمية" دجواز حديث يې ضعیف گڼلی دی -

## د ذبح شرائط:

د "تذکيه شرعي" د مهمو شرطونو څخه يو د ادی چي ذبح کوونکی به مسلمان یا کتای وي او د دې تر څنګ به عاقل او بالغ هم وي، د همدې امله د اهل کتاب څخه پرته د نورو کفارو او مشرکینو ذبیحه جواز نه لري، پر دغه شرط باندې د ټولو فقهاوو اتفاق دی او ځینو علماوو ور باندې اجماع نقل کړې ده.

(موسوعة الاجماع: ج: ۲: ص: ۹۱۲، ۹۱۸)

د کفارو د ذبحې د حرمت مطلب د ادی چي کوم کافر د اهل کتاب څخه نه وي که څه هم هغه د مسلمانانو د طریقې سره سم ذبح وکړي بیا هم د هغه ذبیحه نه ده حلاله. امام جصاص فرمایي:

(وقد علمنا أن المشركين وإن سقوا على ذبائحهم لم تؤكل) (احکام القرآن: ج: ۳: ص: ۶)

ځیني معاصر علماء حرمت یواځي د عربو بې پرستانو پر ذبیحو باندې حصر کوي او د نورو کفارو ذبیحه مباحه بولي که څه هم هغه د بې پرست وي یا د دهرې او آتش پرست وي. خو دغه قول صحیح نه دی او د قرآن او حدیث او د سلفو د اقوالو سره هیڅ ډول مناسبت نه لري، او دغه اشتباه دوی ته ځکه راپیدا سوه چي کله دوی دا ولیدل چي په قرآن او حدیث کې داسي صریح نص نه سته چي پر دې خبره باندې دلالت کوي چي د اهل کتاب څخه پرته د نورو کفارو ذبیحه حرامه ده، او اصل په شیانو کې اباحت دی، نو دیو شې د حرمت لپاره د نص وجود ضروري دی.

(فصل الخطاب فی اباحه ذبائح اهل الکتاب، للشیخ عبداللہ بن زید آل محمرد: ص: ۱۹، ۲۲)

خو صحیح خبره داده چي په حیوانانو کې اصل حرمت دی او یو حیوان تر هغو پوري حلال نه گرزې تر څو پوري چي شرعاً د هغه د حلت حکم نه ولگوي، دلیل یې د حضرت عدي بن حاتم هغه حدیث دی په کوم کې چي هغوی د نبی اکرم ﷺ څخه پوښتنه وکړه چي:

(قلت: يا رسول الله! انى ارسل كلبى اجد معه كلباً آخر لا ادرى، يهما اخذه، فقال: لا تأكل فأثما سقيت على كلبك ولم تسم على غيره) - (بخارى، كتاب الذبائح، باب اذا وجد مع الصيد كلباً آخر: ٥٤٨٦)

دغه حديث پردې خبره باندي دلالت كوي چي كله د "زكاة شرعي" په حصول كي شك پيداسي اودواړه احتمالونه سره برابر وي نو دغه حيوان خوړل حرام دي، نو دا معلومه سوه چي په حيواناتو كي اصل حرمت دى، ځكه كه چيري اباحت واى نو د شك په صورت كي به هغه حرام نه واى.

بل لورته په قرآن كي يواځي د اهل كتاب د زبيحي سره حلت خاص سوي دى:

(و طعام الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ) (المائدة: ٥٠)

كه چيري د مسلمانانو لپاره د ټولو طعام حلال واى نو د اهل كتاب تخصيص به نه واى سوي. ځيني معاصرین دغه استدلال د "استدلال بمفهوم اللقب" په نامه سره يادوي او ترديدې كوي، خو دغه خبره صحيح نه ده، بلكه دغه استدلال په مسكوت عنه شي كي د اصل لورته درجوع كولو د اصولو څخه دى او په حيواناتو كي اصل حرمت دى. په هر صورت! صحيح خبره پر كومه باندي چي په هره زمانه كي د امت اجماع وي داده چي يواځي د اهل كتاب د زبيحه حلاله ده او اهل كتاب يهود او نصاري دي.

البته په ځينو "شاذ اقوالو" كي مجوسيان هم اهل كتاب گڼل سوي دي او په دغه حديث سره استدلال كيږي چي "سنوا بهم سنة أهل الكتاب" (المحلى لابن حزم: ج: ٧ ص: ٤٥٦)

خو صحيح خبره داده چي دغه حديث د مجوسيانو څخه د جزبي د ترلاسه كولو په هكله دى واقعته داده چي حضرت عمر فاروق<sup>رض</sup> په تردد كي وو چي د مجوسيانو څخه جزيه واخلي او كه نه؟ نو حضرت عبدالرحمن بن عوف<sup>رض</sup> هغوى ته دغه حديث وړاندي كړى او پر اساس يي حضرت عمر<sup>رض</sup> هم د مجوسيانو څخه جزيه واخيستل. امام مالك<sup>رح</sup> دغه واقعته په "مؤطا امام مالك" كي د ادول نقل كوي:

(عن محمد بن علي أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال: مالك كيف أصنع في أمرهم؟ فقال

عبدالرحمن بن عوف : أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول : سنوا بهم سنة أهل الكتاب  
(مؤطا امام مالك، كتاب الزكاة، باب جزية أهل الكتاب)

جمهور پر دغه خبره چې اهل كتاب يهود او نصاری دي په لاندې آیت سره استدلال کوي :  
(أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ) الانعام  
دوهمه خبره داده چې نبی اکرم ﷺ مجوسیان په اهل کتاب کې نه و ګڼل او دایې وفرمایل  
چې دهغوی سره د جزې په ترلاسه کولو کې د اهل کتاب رنگه معامله وکړئ، د دې څخه  
دا معلومه سوه چې مجوسیان اهل کتاب نه دي -

د اهل کتاب د ذبیحې مسئله :

ټول امت پر دې متفق دی چې د اهل کتاب ذبیحه د مسلمانانو لپاره حلاله ده، دلیل یې  
دغه آیت دی : (وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ) - (المائدة :)

او د علماوو په اتفاق سره د "طعام" څخه مراد "ذبیحه" ده. علامه ابن کثیر فرمایي :  
(وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ) قال ابن عباس وأبو أمامة ومجاهد وسعيد بن  
جبیر وعكرمة وعطاء والحسن ومكحول وأبراهيم النخعي والسدی ومقاتل بن حیان :  
یعنی ذبائحهم، وهذا امر مجمع عليه بين العلماء أن ذبائحهم حلال للمسلمين ، لأنهم  
يعتقدون تحريم الذبح لغير الله ولا يذكرون على ذبائحهم إلا اسم الله وإن اعتقدوا فيه  
تعالى ما هو منزله عنه تعالى وتقدس) - (تفسير ابن کثیر: ج: ۲ ص: ۱۹، طبع لاهور ۱۳۹۳هـ)

اوس پوښتنه داده چې د اهل کتاب په ذبیحه کې هم هغه ټول شرائط ضروري  
دي کوم چې د مسلمانانو په ذبیحه کې ضروري دي ؟  
ځینې معاصرین دا دعوه کوي چې د اهل کتاب ذبیحه مطلقاً حلاله ده په هره طریقه سره  
چې ذبح سي -

نوپه دغه مسئله کي غور اوتعمق ته اړتيا ده، نو پر دغه مسئله به ددو وار خونو څخه بحث وښي. یوداچي آيا د اهل کتاب د ذبحې د حلت لپاره د ضروري ده چې په مشروع طريقه سره به ذبح کېږي. اودوهم داچې د ذبح پرمهال تسميه ضروري ده اوکه نه ؟

## د اهل کتاب ذبيحه به په مشروع طريقه سره ذبح کېږي

جمهور فقهاء د افرمائي چې د اهل کتاب ذبيحه هغه مهال حلاله ده کله چې هغه په مشروع طريقه سره ذبح سي ، همدا خبره حق ده او په دلایلو سره ثابته ده چې وړاندي به دلایل ذکر سي . خو ځيني معاصرین بيا دا وایي چې د اهل کتاب ذبيحه مطلقاً حلاله ده په هره طريقه سره چې حيوان قتل سي ، ځکه چې د اهل کتاب ذبيحه د دغه آيت تر عموم لاندې ده چې ”و طعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم“ اودغه حضرات د قاضي ابن عربي په دغه قول سره استدلال کوي :

(ولقد سُئِلْتُ عن النصرانيّ يقتل عنق الدجاجة ثمّ يطبخها : هل يؤكل معه أو تؤخذ طعاماً منه ؟ وهى المسئلة الثامنة ، فقلت : تؤكل لأنها طعامه وطعام أحباره ورهبانه ، وان لم تكن هذه ذكاة عندنا ولكن الله تعالى أباح طعامهم مطلقاً ، وكل ما يروونه فى دينهم إلا ما كذبهم الله سبحانه فيه ) - ( احکام القرآن لابن عربى : ج : ۲ ص : ۵۵۶ ، مطبوعه عيسى البابى الحلبي )

خود امام ابن عربي دغه عجيبه وينادوي د هغه اصل سره تصادم لري کوم چې گوي په خپل همدغه کتاب کي د نوموړي وينا څخه يوه پاڼه مخکي ليکلی دی :

(فان قيل : فما أكلوه - أى أهل الكتاب - على غير وجه الذكاة كالخنق وحطم الرأس ؟ فالجواب أن هذه ميتة وهى حرام بالنص وان أكلوها قلنا نأكل نحن كالخنزير فهو حلال لهم ومن طعامهم وهو حرام علينا فهذه مثله والله أعلم ) - (حواله بالا : ص : ۲۵۵)

د علامه ابن عربي د دغو دوو ويناوو ترمنځ واضح تضاد موجود دی، او کله چې د دوو عبارتونو ترمنځ تضاد واقع سي نو مناسبه داده چې هغه عبارت ومنل سي کوم چې په نص سره ثابت وي او دامت په تعامل سره دهغه تائيد کېږي.

د همدې امله دغه شاذ فتوی د منلو وړ نه ده کوم چې دلاندنيو قوې د لایلو سره مخالفت لري

## لومړئ دليل :

قرآني ارشاد دی :

(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا آهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ) - (المائدة: ۳)

په دغه آيت کې "منخنقة" او "موقوذة" على الاطلاق حرام گڼل سوي دي، نو تر آيت لاندې هر هغه حيوان داخل دی کوم چې دخپه کيدلوله امله يا د کوټل کيدلوله امله مړ سي. نو کوم خلك چې د "وطعام الذين أوتوا الكتب حل لكم" په عموم سره استدلال کوي او د اهل کتاب "مخنوقة" او "موقوذة" هم حلال بولي هغوی لږه داپه کار ده چې د اهل کتاب ذبح سنوی خنزير هم حلال و بولي ځکه چې خنزير هم د هغوی په طعام کې داخل دی نوکه چېرې په دغه آيت سره د خنزير پر حرمت باندې استدلال کېږي نو په همدغه آيت سره د منخنقة او موقوذة پر حرمت باندې هم استدلال کېږي او د دوی ترمنځ هيڅ ډول تفريق نه کېږي.

څوکه چېرې د همدغه آيت په مرسته سره د اهل کتاب د طعام څخه د خنزير تخصيص کېږي نو په همدغه آيت سره د منخنقة او موقوذة تخصيص هم په طريق اولی سره کېږي، ځکه چې خنزير د دوی په دين کې حلال دی او منخنقة او موقوذة حرام دي، نو کله چې د حلال تخصيص کېږي نو د حرام تخصيص په طريق اولی سره کېږي.

## دوهم دليل :

په اصول فقه او فن لغت کې دا خبره سته چې کله هم پر اسم مشتق باندې يو حکم وارد سي نوماده اشتقاق د حکم لپاره علت وي، د مثال په ډول چې کله وويل سي ” اُکرموا العلماء “ دلته ” اکرام “ حکم دی او ” علماء “ اسم مشتق دی، او ماده اشتقاق ” علم “ دی نو علم د اکرام علت سو. دغه واضح او منل سوي اصول دي .

د همدې امله په نوموړي آيت کې د حرمت حکم پر منځنۍ او موقوذه باندې وارد سوي دی نو د حرمت د حکم لپاره علت ” خنق “ او ” وقذ “ دی، نو چيري چې هم دغه دوه موجود سي هلته به د حرمت حکم موجود پري خائق او واقذ که مسلمان وي او که کتابي وي .

## درېم دليل :

د ” و طعام الذين أوتوا الكتب حلّ لكم “ د آيت څخه دا ثابتېږي چې د ذبح په معامله کې اهل کتاب او مسلمانان سره برابري، خودغه آيت پر مسلمانانو باندې د اهل کتاب فوقيت نه ثابتوي چې دا وويل سي د مسلمانانو کومه ذبيحه چې حرامه ده د اهل کتاب هغه ذبيحه حلاله ده . او که د علامه ابن عربي قول ومنل سي نو دا ډول فوقيت به ثابت سي چې نتيجه يې بده او باطله ده .

## څلورم دليل :

د امت اسلاميه منل سوي اصول دي چې ” انّ الكفار كلّهم ملّة واحدة “ نو تقاضا يې هم داده چې اهل کتاب هم د نورو کفارو په شان سي او ذبيحه يې حرامه سي، امتياز ورکړی دی ځکه چې د ذبح او نکاح احکام د دوی په آند په پوره ډول د اسلامي احکامو سره مماثل دي او په ذبح کې هغه شرائط ملحوظ وي کوم چې پر مسلمانانو باندې اسلام فرض کړي دي او دغه احکام د دوی په مقدسو کتابونو کې سره د دې چې زيات تحريف



وریکې سوی دی تراوسه پوري موجود دي، چې ځینی عبارتونه یې په لاندې ډول دي :  
په کتاب "اللاویین" کې کوم ته چې "کتاب الاحبار" هم ویل کېږي راغلي دي :  
(وَأَمَّا شَحْمُ الْمَيْتَةِ وَشَحْمُ الْمَفْتَرَسَةِ فَيَسْتَعْمَلُ لِكُلِّ عَمَلٍ لَكِنْ أَكْلًا لَا تَأْكُلُوهُ) (لاوین: ۷: ۲۴)

په "کتاب الاستثناء" کې راغلي دي :

(وَأَمَّا ذَبَائِحُكَ فَيَسْفِكُ دَمَهَا عَلَى مَذْبِحِ الرَّبِّ الْهَيْكَلِ وَاللَّحْمُ تَأْكُلُهُ - احفظ واسمع جميع هذه الكلمات التي أنا وأوصيك بها لكي يكون لك ولأولادك من بعدك خير إلى الأبد إذا عملت الصالح والحق في عيني الرب الهك) -  
نوموړي دواړه کتابونه يهود او نصاری مني -

دنصاری په کتاب "اعمال الرسل" چې د "لوقا" لورته منسوب دی راغلي دي :

(ونحن أن لانضع عليكم ثقلاً أكثر غير هذه الأشياء الواجبة أن تمنعوا عما ذبح للأصنام وعن الدم والمخنوق والزنا) -  
(أعمال: ج: ۱۵: ص: ۲۸)

په همدغه کتاب کې یوبل عبارت داسې دی :

(وَأَمَّا مَنْ جَهَةِ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْأُمَمِ فَأَرْسَلْنَا نَحْنُ إِلَيْهِمْ وَحَكَمْنَا أَنْ لَا يَحْفَظُوا شَيْئاً مِثْلَ ذَلِكَ سِوَى أَنْ يَحَافِظُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ مِمَّا ذَبَحَ لِلْأَصْنَامِ وَمِنَ الدَّمِ وَمِنَ الْمَخْنُوقِ وَالزَّانَا)  
(أعمال: ج: ۲۱: ص: ۲۵)

"بولوس" کوم چې دنصاری د ګمان سره سم رسول اودهغوی مقتدا او پیښوا دی، هغه په خپله لومړۍ رساله کې د "اهل کورننشوس" لور ته لیکي :

(بل ان ما يذبحه الأمم فانما يذبحونه للشياطين لا لله فلست أريد أن تكونوا أنتم شركاء الشياطين لا تقدرون أن تشربوا كأس الرب وكأس الشياطين ولا تقدرون تشركوا في مائدة الرب وفي

مائدة الشياطين) -

(امثال: ج: ۲۱: ص: ۲۰)

د یادونې وړ خبره داده چې "بولوس" هغه کس دی چې د حضرت عیسیٰ علیه السلام د نصوصو پر خلاف یې دغه حکم ورکړی چې د نصاری په حق کې د تورات ټول احکام منسوخ دي، خوددې سره سره هغه د ذبح په اړه احکام پرځای وساتل، دغه رنگه هغه مخلوق حیوان حرام وبله او د خدای جل جلاله پر نامه باندې یې ذبح واجب وگڼل، نو دا معلومه سوه چې د ذبح احکام د نصاری په اصل مذهب کې دارنگه پاته وه لکه څنگه چې د یهودو په آندوه، د یهودو کتابونه د ذبح په اړه د تفصیلي احکامو څخه ډک دي، په "مشنا" کې کوم چې د یهودو په آند د احکام شرعيه ماخذ دی، داسی دي:

If he slaughtered with a hand sickle or with d blint or with a read what he slaughter is valid. All amy slaughters and at any time and with any implement excepting a reaping sickle or a saw or teeth or the finger nails, since these choke .  
(The Mishnah hullin 1.p 513 oxford 1987.)

"یعنې که چیرې یوکس په چاړه سره یا په تیره جیبه سره یا د بانس په خور سره حیوان ذبح کړي نو هغه حلال دی، هرکس څه مهال چې هم وغواړي په هرشي سره چې وغواړي ذبح کولای سي، البته په لور، آره، غابونو او د گوتو په نوکانو سره یې نه سي ذبح کولای کله چې نوکان او غابونه د جسم سره موبښي وي، ځکه چې دغه په خنق کې داخل گڼل کېږي".

ډاکټر هربرډ دیني د "مشنا" تر دغه عبارت لاندې لیکي "یهود چې د ذبح کوم احکام معتبروي دادهغه شریعت یوه برخه ده کوم چې حضرت موسیٰ علیه السلام ته په کوه طور کې ورکول سوی وو، او خلاصه یې پنځه خبرې دي:

- ۱..... د حیوان پر غاړه باندې د چارې د تیرولو پر مهال وقفه نه کول واجب دي، یعنې دا واجب دي چې چاره په مسلسل ډول مخ ته او شا ته وچلول سي.
- ۲..... د ذبح پر مهال پر حیوان باندې د درانه شي وزن نه ایښورول واجب دي.
- ۳..... د ذبح پر مهال د حیوان پر پوست باندې یا دهغه پر غاړه باندې اویاهم دهغه پر رگونو باندې د چارې زور او دباؤ نه اچول هم واجب دي.
- ۴..... داهم ضروري ده چې د ذبح پر مهال به چاره له هغه ځایه څخه تجاوز نه کوي کوم چې قطع کېږي.
- ۵..... داهم ضروري ده چې د ذبح عمل به درکونو په بې ځایه کولو کې اثر نه کوي (حواله بالا) په هر صورت! دا دهغو کتابونو نصوص وه کوم چې یهود او نصاری یې مقدس بولي او د دین لپاره یې ماخذ بولي. دغه نصوص پر لاندنيو امورو باندې دلالت کوي:
  - (۱) منخنقه او موقوذه ددوی په شریعت کې هم حرام دي.
  - (۲) ددوی په آندهم د خدای جل جلاله پر نامه باندې ذبح واجب ده.
  - (۳) قاضي ابن عربي چې نصراني ته د کومي چرکې د حلت فتوی ورکړه (لکه مخکې چې یادونه وسوه) هغه دده ددغه گمان پر اساس وه چې د نصاری په آند "مخنوق" حیوان حلال دی، او علت یې دوی د ابیان کړی دی چې کوم شی ددوی په مذهب کې حلال وي هغه زموږ په مذهب کې هم حلال دی.
  - خو خپله د نصاری د کتابونو څخه دا معلومه سوه چې مخنوق حیوان ددوی په مذهب کې حرام دی نوکه چیرې ابن عربي ته دغه علم وای دغه رنگه فتوی به یې نه وای ورکړې.
  - (۴) علامه ابن کثیر چې په دې هکله څه فرمایلي دي د یهودو او نصاری د نصوصو څخه د هغه صحت ښکاره سو. هغه لیکلي دي:
 

(وهذا أمر مجمع عليه بين العلماء أن ذبائحهم حلال للمسلمين لأنهم يعتقدون تحريم الذبح لغير الله)

ولا یذکرون علی ذبائهم الا اسم الله وان اعتقدوا فيه تعالی ما هو منزه عنه) - (تفسیر ابن کثیر: ۲: ۱۹۰)

### پنځم دلیل :

که چیري د نصراني مخنوقه او موقوذه حلاله سي نودالازمېري چي که چيري خانق او واقدمسلمان وي نوحیوان حرام دی او که چيري خانق او واقدمصراني وي نو که څه هم ددوی په دین کي حرام دی خومونږ په داوايو چي دمسلمانانولپاره حلال دی . گواکي دخانق کفردهغه یوامتیازي خصوصیت دی چي له امله يې هغه عمل جائزگري کوم چي دهغه اوزمونږ په شریعت کي بالاجماع حرام دی، اودغه ټولی بدهی البطلان نتیجې زمونږ ددغه قول څخه راپیداسوي چي مونږ داوویل : ”کوم حیوان چي اهل کتاب قتل کړي هغه دمسلمانانولپاره حلال دی که څه هم په غیر مشروع طریقو سره حلال سوی وي .

### شپږم دلیل :

دنورو کفاروپه مقابله کي یهودا ونصاری د دووامتیازونو څخه برخه منډي ، یودا چي ددوی ذبیحه دمسلمانانولپاره حلاله ده، اوبل دا چي ددوی دسځوسره دمسلمانانو نکاح حلاله ده .

اودامنل سوي خبره ده چي ددوی دیوي سځې سره هغه مهال نکاح جواز لري کله چي هغه ټول شرائط ملحوظ وي کوم چي زمونږ په شریعت کي واجب دي . همداشان ددوی ذبیحه هم هغه مهال حلاله ده کله چي په مشروع طریقو سره ذبح سي

### اووم دلیل :

د ”میته ، منخنقة ، موقوذه “ حرمت په مطلق قطعي نص سره ثابت دی ، ځکه د امت د فقهاوو پر حرمت باندي اجماع ده که څه هم خانق او واقداهل کتاب څخه وي، اوزماپه

د ابن عربي څخه پرته هېچا هم مخنوقه او موقوذه ته حلال نه دي ويلي او هغه هم وروسته خپله د ابن عربي د دوو عبارتونو ترمنځ تضاد او تصادم سته -

او که چېرې مونږ د دوی د دوو عبارتونو د تضاد څخه نظر قطع کړو او دا ومانو چې د دوی صحیح مذهب همدغه دی، نو بیا د دوی دغه مذهب شاذ ګڼل کېږي چې د قرآن او حدیث هغه قوي نصوص یې تردید کوي په کومو سره چې جمهور و علمای و استدلال فرمایلي دی د همدې امله په دې ډول نازکه معامله کې د دوی قول اخیستل مناسب نه ښکاري او حال هم د دوی چې معامله د حلت او حرمت ده او کله چې د حلت او حرمت ترمنځ اختلاف راسي نو ترجیح حرمت ته ورکول کېږي، او دلته هم نصوص قطعیه او د علمای و اتفاق ته په پام سره حرمت متعین دی -

په هر صورت ! حقه خبره داده چې د اهل کتاب ذبیحه تر هغو پورې حلاله نه ده ترڅو پورې چې په مشروع طریقه سره نه وي ذبح سوې -

### آیا د کتابي په ذبیحه کې "تسمیه" شرط ده؟

په دې هکله د فقهاوو اقوال مختلف دي :

#### لومړئ قول :

د مسلمان او کتابي دواړو د ذبحې لپاره تسمیه شرط ده، دغه د حنفیانو او حنبلیانو مسلک دی. علامه ابن قدامه فرمایي :

(فالتسمية مشروطة في كل ذابح مع العمد سواء كان مسلماً او كتابياً فان ترك الكتابي التسمية عن عمد أو ذكر اسم غير الله لم تحل ذبيحته، وروى ذلك عن علي وبه قال النخعي والشافعي وحماد واسحاق واصحاب الرأي) -  
(المغنی : ج : ۱۱ ص : ۵۶)

علامه کاسانی فرمایي :

(ثُمَّ انما تؤكل ذبيحة الكتابي اذا لم يشهد ذبحه ولم يسمع منه شيء، أو سمع وشهد منه تسمية الله تعالى وحده، لأنه اذا لم يسمع منه شيء، يحمل على أنه قد سَمِيَ الله تبارك وتعالى وحْدَ التسمية تحسیناً للظن به كما بالمسلم - ولو سمع منه ذكر اسم الله لكنه عني بالله عز وجل المسيح عليه الصلاة والسلام قالوا : تؤكل، لأنه أظهر تسمية هي تسمية المسلمين الا اذا نص فقال : بسم الله الذي هو ثالث ثلاثة، فلا تحل، وقد روى عن سيدنا علي أنه سئل عن ذبائح أهل الكتاب وهم يقولون ما يقولون - فقال : قد أحل الله ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون، فأما اذا سمع منه أنه سَمِيَ المسيح عليه الصلاة والسلام وحده أو سَمِيَ الله سبحانه وتعالى وسَمِيَ المسيح لا تؤكل ذبيحته - كذا روى عن سيدنا علي ولم يرو عنه غيره خلافاً) -

(بدائع الصنائع : ج: ۵ ص: ۴۶)

دوهم قول :

د کتابي د ذبيحي د حلت لپاره دا واجب نه ده چي د ذبح پرمهال د خدای جل جلاله نوم واخيستلسي، که چيري د تسميې څخه سکوت وسي بيا هم ذبيحه حلاله ده، البته که چيري د ذبح پرمهال د غير الله نوم واخيستل سي بيا ذبيحه نه ده حلاله - دغه د مالکيانو مذهب دی. په "الشرح الصغير" کې دي :

(وجب عند التذكية ذكر اسم الله بأي صيغة من تسمية أو تهليل أو تسبيح أو تكبير لكن لمسلم لا كتابي فلا يجب عند ذبحه ذكر الله بل الشرط أن لا يذكر اسم غيره مما يعقد ألوهيته)

(الشرح الصغير للدردير مع الصاوي : ج: ۲ ص: ۱۷۰، ۱۷۱)

دریم قول :

د کتابي د ذبيحي د حلت لپاره تسميه واجب نه ده او که چيري د ذبح پرمهال د غير الله نوم واخيستل سي بيا هم ذبيحه حلاله ده -

دغه قول د حضرت عطاء، امام مجاهد، او حضرت مکحول څخه مروی دی. په هر صورت! نصوصونه چې پام وي نولومړئ قول راجح معلومېږي. ځکه چې په آیت "وَلَا تَاْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَانَّهُ لَفَسْقٌ" کې "لَمْ يَذْكُرْ" مجهوله صیغه ده چې د دې خبرې واضح دلیل دی چې تسمیه پرېشوول حیوان حراموي، ذبح کوونکی که مسلمان وي او که کتابي وي، دغه ډول د "اشياء محرمة" د بیان په لړ کې قرآني آیت دی چې "وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ" دلته هم د "أَهْلٌ" صیغه مجهوله ده او مسلمان او کتابي دواړو ته شامله ده، بل ارشاد دی چې "وَمَا ذَبَحَ عَلَى النَّصَبِ" هلته هم مجهوله صیغه ده. مخکې یادونه وسوه چې یهود او نصاری به د خدای جل جلاله پر نامه باندې حیوانات ذبح کول، او "بولوس" پر نصاری باندې دنورو قومونو ذبح سوي حیوانات حرام کړي وه، ځکه چې نورو قومونو به د شیطان پر نامه باندې حیوانات ذبح کول.

دهمدې امله د اهل کتاب ذبیحه د مسلمانانو لپاره حلاله وګرځیدل، نوکه چیرې دوی ذبح پر مهال تسمیه ویل پرېږدي یا د غیر الله نوم اخلي نو بیرته حرمت راګرزي.

مخکې چې د کتابي د مخنوقه او موقوذه حیوان پر حرمت باندې کوم دلایل وړاندې سوه په هغوکې زیاتره د ذبح پر مهال د خدای جل جلاله دنوم د نه اخیستلو پر موضوع باندې هم تطبیق کیدلای سي، خود ترك التسمیه معاملة د خنق او ووقذه مقابله کی ځکه سپکه او اخفه ده چې د اهل کتاب دمترك التسمیه حیوان د حلت او حرمت مسئله یوه مجتهد فیه مسئله ده، خود خنق او ووقد مسئله دا اختلاف محل نه ده. او د قاضي ابن عربي متعارض عبارت دومره معتبر نه دی چې مسئله مختلف فیه وګنل سي.

په هر صورت! صحیح، راجح او په نصوص ظاهره سره مؤیده خبره داده چې د اهل کتاب ذبیحه هغه مهال د مسلمانانو لپاره حلاله ده کله چې د ذبح هغه ټول شرائط ملحوظ سي کوم چې قرآن او حدیث بیان کړي دي. واللّٰه سبحانه وتعالى اعلم.

### دهغه ماده پرست او د هري ذبیحه چې ځان نصراني بولي

دیادوني ورده چې د اهل کتاب ذبیحه د دې شرط له مخي حلاله ده چې هغه به پر خپل دین باندې قائم وي او د هغو د بنیادي عقائدو عقیده به لري که څه هم هغه د اسلام د عقائدو سره مخالفت ولري. لکه د تثلیث عقیده، د ”کفار“ عقیده، پرتحریف سوي تورات او انجیل باندې ایمان او داسی نور. وجهه یې هم داده چې د نزول قرآن پر مهال که څه هم دوی دغه عقائد باطله درلودل خو بیا هم خدای جل جلاله هغوی ته د اهل کتاب لقب ورکړی دی او د دوی د دغه باطلو عقیدو صراحت سوی دی. لکه ارشاد دی: ”وقالت النصارى المسيح ابن الله“ - بل ارشاد دی: ”لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة“ - بل ارشاد دی: ”وقالت اليهود عزيز ابن الله“ - او دا ډول یو بل ارشاد دی: ”يحرّفون الكلم عن مواضعه“ -

امام جصاص فرمایي:

”وروى عبادة بن نسي بن غصيف بن الحارث أن عاملاً لعمر بن الخطاب كتب اليه أن ناساً من السامرة يقرؤون التوراة ويسبتون السبت ولا يؤمنون بالبعث فما ترى؟ فكتب اليه عمر: أنهم طائفة من أهل الكتاب“ (احكام القرآن للجصاص: ج: ۲ ص: ۳۲۳)

د دغه څخه دا معلومه سوه چې د اهل کتاب کیدلو لپاره د ضروري نه ده چې پر خالص توحید باندې به ایمان وي، اونه د ضروري نه چې د اوسني تورات او انجیل د تحریف سوو شریعتونو د منسوخ کیدلو ایمان به وي لکه مسلمانان چې د ډول عقیده لري.



بلکه د اهل کتاب کيدلو لپاره يواځي د دوی پر بنيادي عقائدو باندې ايمان درلودل کافي او بس دی. خو يواځي دا کفايت نه کوي چي نوم د نصرانيانو په شان وي يا په سرکاري مردم شماري او سرشميرنه کي د نصرانيانو په فهرست کي نوم ليکل شوی وي بلکه دا ضروري ده چي عقائده يې هم دهغوپه شان وي، اونن صبا په خاص ډول بيا په غربي هيوادونو کي زيات شمير خلک داسي دي چي نومونه خويې د نصرانيانو په شان وي او دهغوی په فهرست کي يې نومونه ثبت سوي وي خو په حقيقت کي هغوی ماده پرست او دهر يان وي او دکائناتو پر پيدا کوونکي باندي ايمان نه لري. نو دا ډول خلک اهل کتاب نه گڼل کېږي او نه هم د دوی ذبيحه حلاله ده. دليل يې دادی چي اهل کتاب دخپلو خاصو عقائدوله امله دنورو كفارو څخه ممتاز گڼل کېږي، يعني دخداي جل جلاله د وجود قائلين دي، درسولانو پر حقيقت باندي ايمان لري آسماني کتابونه مني، خودغه کسان نوموړي عقائد نه لري او په اهل کتاب کي نه شميرل کېږي. د "نصاري بنی تغلب" په هکله د حضرت علي (ع) همدا ډول حکم مروي دی. امام جصاص فرمايي:

(روی محمد بن سيرين عن عبيدة قال: سألت علياً عن ذبائح نصارى العرب، فقال: لا تحل ذبائحهم فانهم لم يتعلقوا من دينهم بشيء الا بشرب الخمر) - (احكام القرآن: ج: ۲ ص: ۳۲۳)

مطلب دادی چي دغه خلک نه پرتورات او انجيل باندي ايمان لري او نه هم ديهوديت او نصرانيت پر بنيادي عقائدو باندي د دوی ايمان دی، او يواځي د نصرانيت په نسبت دوی اهل کتاب نه گڼل کېږي. خودغه حکم دهغه کس په هکله دی چي په يقيني ډول دانه وي معلومه چي هغه پر خداي جل جلاله، پر رسولانو او پر آسماني کتابونو باندي ايمان لري، البته که يو څوک د نامه او ظاهري علاماتوله امله نصراني معلومېږي نو هغه نصراني گڼل کيدلای سي ترڅو پوري چي عقیده يې څرگنديږي.

## د ذابح د جهالت په صورت کې د ذبیحې حکم

که چیرې د ذابح عقیده معلومه نه وي یا دامعلومه نه وي چې هغه په کومه طریقه سره حیوان ذبح کړی دی؟ نو د دغه ذبیحې په هکله حکم مختلف دی.

۱ ..... که چیرې د مسلمانانو ښاروي یعنی زیاتره آبادي د مسلمانانو وي نو په دغه صورت کې چې په بازار کې کومي غوښې پلورل کېږي د هغه خوراک حلال دی که څه هم د هغه ذبح په سترگون نه وي لیدل سوې اونه هم دامعلومه وي چې د ذبح پرمهال تسمیه ویل سوې ده او که نه؟ وجهه یې هم داده چې په اسلامی ښارونو کې چې کوم شیان پلورل کېږي نو په هکله یې د حسن ظن پر اساس دا گڼل کېږي چې هغه دا احکام شرعيه سره موافقت لري، اصل یې د حضرت عائشې<sup>رض</sup> حدیث دی:

(ان قوماً قالوا للنبي ﷺ: ان قوماً يأتوننا بلحم لا ندرى أذكر اسم الله عليه أم لا؟ فقال سموا عليها نتم وكلوه - قالت: وكانوا حديثي عهد بالكفر) (بخاری، رقم: ۵۵۰۷)

د دغه حدیث په شرح کې حافظ ابن حجر<sup>رحم</sup> فرمایي:

(قال ابن التين: وأما التسمية على ذبح تولاه غيرهم من غير علمهم فلا تكليف عليهم فيه، وإنما يحمل على غير الصحة إذا تبين خلافها، ويحتمل أن يريد أن تسميتكم الآن تستباحون بها أكل ما لم تعلموا أذكر اسم الله عليه أم لا إذا كان الذابح ممن تصح ذبيحته إذا سقى، ويستفاد منه أن ما يوجد في أسواق المسلمين محمول على الصحة وكذا ما ذبحه أعراب المسلمين لأن الغالب أنهم عرفوا التسمية وبهذا الأخير جزم ابن عبد البر) -

(فتح الباری: ج: ۹، ص: ۶۳۵، ۶۳۶)

پیا د حضرت عائشې<sup>رض</sup> دغه جمله چې ”د دوی زمانه کفر ته نژدې وه“ پردې خبره باندې دلالت کوي چې اندېښنه داده چې دغه خلک به د ذبح پرمهال د وجوب التسمیه څخه خبر نه وي، خود دې سره سره نبي اکرم ﷺ د دوی د راوړل سوو غوښو د خوړلو اجازه

ورکړه، وجهه یې همداده چې مسلمان که څه هم جاهل وي بیا هم دهغه عمل حتی الامکان پر صحت باندې حمل کېږي، ترڅو پورې چې یقین نه وي راغلی چې دغه عمل په غلطه طریقه سره ترسره سوی دی.

دې خبرې ته د اشارې کولو لپاره امام بخاري پر دغه حدیث باندې د "باب ذبیحة الأعراب و نحوه" ترجمه الباب قائم کړی دی. او د امام نسائي په روایت کې د اصراحت موجود دی چې دغه حضرات "أعراب" یعنې صحرايان وه. او په صحرايانو کې عموماً علم کم وي.

۲..... که چیرې دیوبند زیاتره آبادي د داسې کفارووي چې اهل کتاب نه وي نو هلته چې په بازار کې کومې غوښې پلورل کېږي هغه د مسلمانانو لپاره نه دي حلالې ترڅو پورې چې د یقین او یا هم د غالب گمان له مخې دانه وي معلومه سوې چې دغه حیوان مسلمان یا کتابي په شرعي طریقه سره ذبح کړی دی.

۳..... په کوم ښار کې چې مسلمانان، بت پرستان او آتش پرستان په مخلوط ډول آباد وي نو هلته هم هغه حکم دی کوم چې په دوهم صورت کې وو.

دلیل یې د حضرت عدي بن حاتم<sup>رض</sup> هغه حدیث دی کوم چې مخکې ذکر سو.

۴..... که چیرې دیوبند زیاتره آبادي د اهل کتاب وي نو دهغه ښار د غوښو حکم هغه دی کوم چې د مسلمانانو د ښاردی (یعنې د غوښو اخیستل او خوړل حلال دي) خو که چیرې په یقین یا په غالب گمان سره د معلومه سې چې د دغه ښار اهل کتاب په شرعي طریقه سره ذبح نه کوي نو په دغه صورت کې د غوښو اخیستل او خوړل حلال نه دي ترڅو پورې چې د معلومه سوې نه وي چې دغه غوښې دهغه حیوان دي کوم چې په شرعي طریقه سره ذبح سوی دی.

اونن سبا د زیاترو غربي هیوادونو حکم همداشان دی. تفصیل به وړاندې ذکر سې.

## په آلات جدیده سره ذبح طریقې

د آبادۍ او دهغوی د غذائی ضروریاتو د پیرېست له امله د حیوانانو د ذبح لپاره نن سبا اتوماتیک ماشین آلات کارول کېږي، او د دغه هدف لپاره لویې لویې مذب خانې رامینځته سوي دي چې هره ورځ ورپکېنې په زرگونو حیوانات په نوموړو ماشینانو سره ذبح کېږي. او څرنگه چې هر حیوان په جلاډول سره ذبح کېږي نو د هر حیوان شرعي حکم به هم په جلاډول بیان کړو.

### د چرگانو د ذبح کولو طریقه :

په کنادا، جنوبی افریقه او جزیره ري یونین کې ماخپله د چرگانو د ذبح کولو مشاهده کړې ده یو غټ ماشین وي چې د ذبح څخه نیولې بیا د غوښو تریپکنګ یعنی بسته کولو پوري ټول کارونه سرته رسوي، دیوې خوا څخه ژوندی چرګ وراچول کېږي او د بلې خوا څخه صفا او بسته سوي غوښې راوړي، او ټولې مرحلې یعنی ذبح کول، پوست کښل، صفا کول او داسې نور کارونه ټول ماشین سرته رسوي. د ذبح په دغه طریقه کې څلور امور د شرعي له نقطه نظره قابل بحث دي :

### ۱..... د برق پر کرنټ باندي د مشتملو او بوسره د چرګ تیریدل

په نوموړي ماشین کې د ذبح څخه مخکې چرګ د داسې یخو او بوسره تیرېږي کومې چې د کوچنیو آبشارونو په شکل کې پر هغه باندي رابهرې او مقصدي داوي چې هغه د ذبح څخه مخکې پاک پریمنځل سي. دغه طریقه په زیاترو مذب خانو کې عملي کېږي. مسئله داده چې کله ناکله دغه یخي اوبه د برق پر کرنټ باندي مشتملي وي، که څه هم عادة د دغه کرنټ له امله مرګ نه واقع کېږي البته له امله یې د حیوان دماغ ته یوډول

زبان رسيږي، د همدې امله بايد چې دغه مهال په شديد ډول نظارت او نگراني ترسره سي ترڅو چې د ايقين تر لاسه سي چې د دغه كرنټ له امله د حيوان مرگ نه دی واقع سوی خوبيا هم د شك او شبهې څخه د ځان ساتلو لپاره د دغه ماشيني عمل پرېښورل ښه كار دی او كه چيري وليدل سي چې د كرنټ له امله يو حيوان مړ سو نو بيا دهغه خوړل حرام دي .

## ۲ ..... په گرځندويه چاره سره د غاي پرېكول

په دغه ماشين كي يوه گرځيدونكې تيره چاره ده چې په ډيره تيزي سره گرزي او د ميچيني شكل لري او تيري تيري څوكي او سرونه يې دي او په پرله پسې ډول د چرگانو سرونه پرېكوي .

خوځيني مهال داسي پيښيږي چې د چرگ غاړه د دغه گرځيدلوله امله په پوره ډول د چارې مخ ته نه راځي او په نتيجه كي يې يا خو بالكل غاړه نه پرې كيږي او يا هم په پوره ډول نه پرې كيږي بلكه ځيني رگونه پاته كيږي . نو په دغو دواړو صورتونو كي ”زكاة شرعي“ نه حاصلېږي او حيوان حرام دی .

## ۳ ..... د تودو ”گرمو“ او بوسره د چرگ تيريډل

كله چې د ذبح عمل ترسره سي نو بيا د دوهم ځل لپاره پر چرگ باندي اوبه رابھول كيږي خو دغه ځل اوبه تودې او گرمي وي، او دا عمل ځكه ترسره كيږي چې په مرسته سره يې د چرگ وزرونه او نور بدن د ښو څخه پاك او خالي سي البته پردغه باندي دوه اشكاله كيږي . يواځې كه چيري د گرځندويه چارې په مرسته سره رگونه نه وي قطع سوي نو دا كيدلای سي چې ژوند باقي و او وروسته داوبوله امله مرگ واقع سوی وي .

دوهم اشكال دادی چې مخكي ددې څخه چې د چرگ دنس څخه كولمې او نور نجاسات را وايستل سي هغه په تودو او بوسره پرېمنځل كيږي چې په نتيجه كي يې د تودو او بودجوش له

امله نجاسات غوښته سرایت کوي، او فقهاء فرمایي چې دا ډول حیوان هیڅکله هم نه حلالېږي. په درمختار کې دي :

(و کذا د جاجة ملقاة حالة علی الماء للنتف قبل شقها) -

تر دغه عبارت لاندې علامه ابن عابدین فرمایي :

(قال فی الفتح : انها لا تطهر أبداً لكن علی قول أبی یوسف والعلة - والله أعلم - تشربها النجاسة بواسطة الغلیان) -  
(رد المحتار: ج: ۱ ص: ۳۳۴)

خودغه اشکال دلته نه واردېږي ځکه چې په دغه صورت کې اوبه دومره نه وي گرمې چې دجوش او غلیان حد ته رسیدلې وي او د دغه اوبو د حرارت درجه د سلو څخه ډیره کمه وي او بله خبره داده چې یواځې د یو څو دقیقو لپاره چرک په هغه تودو اوبو کې ایښوول کېږي او په دومره موده کې دننه نجاست غوښته سرایت نه کوي -

علامه ابن عابدین د دغه مسئلې د ذکر کولو څخه وروسته فرمایي :

(وعليه اشتهر أن اللحم السميط بمصر نجس لكن العلة المذكورة لا تثبت ما لم یمکث اللحم بعد الغلیان زماناً یقع فی مثله التشرّب والدخول فی باطن اللحم، وكل منهما غیر متحقق فی السميط حيث لا یصل الی حد الغلیان - ولا یتروک فیهِ إلا مقدار ما تصل الحرارة الی ظاهر الجلد لتحلّ مسام الصوف، بل لو ترک یمنع انقلاع الشعر) -

(رد المحتار: ج: ۱ ص: ۳۳۴)

دغه صورت پر هغو اوبو باندې په پوره ډول صادقېږي پر کومو چې د ماشیني ذبح پر مهال چرکان تیرېږي او ماخپله په دغه اوبو کې لاس ایښی دی او هغه لاس هم نه سوځوي -

۴ ..... د ماشیني ذبح پر مهال د تسمیې وجوب څرنگه ادا کېږي ؟

د ذبح پر مهال پر ذابح باندې تسمیه واجب ده خو دلته ستونزه د ذابح تعیین دی چې ذابح څوک دی؟ نو یو جواب یې دادی چې ذابح هغه کس دی څوک چې د لومړي ځل لپاره ماشین چالان کړي -

ځکه چې ماشین د ذوی العقول څخه نه دی او دده ټولې کړنې هغه چاته منسوبې ګڼل کېږي چا چې ماشین چالان کړی وي .

خو ستونزه داده چې ماشین یواځې یو ځل د سهار په وخت کې چالانېږي او بیا ټوله ورځ او ځینې مهال شپه او ورځ دواړه په کار کې بوخت وي . نو اوس هغه یو ځل تسمیه چې ماشین چالان و نکې د ماشین د چالانولو پر مهال ويلې ده د دغوزر ګونو چر ګانو لپاره کفایت کوي چې ټوله ورځ په ماشین کې ذبح کېږي . او د آیت ” وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْهُ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ “ څخه دا خبر ګنديږي چې د هر حیوان د ذبح پر مهال په مستقل ډول تسمیه ضروري ده .  
فقهاوو پر دغه اساس باندې لاندې مسئلې استنباط کړي دي :

### لومړۍ مسئله :

په فتاوی هندیه کې دي :

(وَأما الشرط الذى يرجع الى محل الذكاة، فمنها تعيين المحل بالتسمية فى الذكاة الاختيارية، وعلى هذا يخرج ما اذا ذبح وسمي ثم ذبح أخرى، يظن أن التسمية الأولى تجزئ عنهما لم تؤكل فلا بد أن يجدد لكل ذبيحة تسمية على حدة) .

(فتاوی هندیه: ج: ۵ ص: ۲۸۶)

### دوهمه مسئله :

په فتاوی هندیه کې دي :

(ولو أضحج شاة وأخذ السكين وسمي ثم تركها وذبح شاة أخرى وترك التسمية عامداً عليها لا تحل، كذا فى الخلاصة) .

(فتاوی هندیه : )

## دریمه مسئله :

په فتاویٰ هندیه کې دي :

(واذا أضجع شاة ليدبح وسمي عليها ثم كلم انساناً، أو شرب ماءً أو حدد سكيناً أو أكل لقمةً أو ما أشبه ذلك من عمل لم يكثر، حلت بتلك التسمية، وإن طال الحديث وكثر العمل كره أكلها، وليس في ذلك تقدير، بل ينظر فيه إلى العادة، إن استكثره الناس في العادة يكون كثيراً، وإن كان يعد قليلاً فهو قليل) -

(فتاویٰ هندیه : ج : ۵ ص : ۲۸۸)

## خلورمه مسئله :

علامه ابن قدامة فرمایي :

(والتسمية على الذبيحة معتبرة حال الذبح أو قريباً منه كما تعتبر على الطهارة - وإن سمي على شاة ثم أخذ أخرى فذبحها بتلك التسمية لم يجز، سواء أرسل الأولى أو ذبحها، لأنه لم يقصد الثانية بهذه التسمية - )

(المغنى: ج: ۱ ص: ۳۳)

## پنځمه مسئله :

(وإن رأى قطعاً من الغنم فقال: بسم الله، ثم أخذ شاة فذبحها بغير تسمية لم يحل - وإن جهل كون ذلك لا يجزئ لم يجر مجرى النسيان، لأن النسيان يسقط المؤاخذه والجاهل مؤاخذ، ولذلك يفطر الجاهل بالأكل في الصوم دون الناسي) -

(حواله بالا)



## شپږمه مسئله :

(وان أضجع شاة ليدبحها وسقى ثم ألقى السكين وأخذ أخرى أورد سلاماً أو كلم إنساناً أو استسقى ماء ونحو ذلك وذبح حل، لأنه سقى على ذلك الشاة بعينها ولم يفصل بينهما إلا بفصل يسير فأشبهه ماله ولم يتكلم) - (حواله بالا)

علامه مواق مالکي فرمايي :

(قال مالك: لا بد من التسمية عند الرمي وعند ارسال الجوارح وعند الذبح لقوله "واذكروا اسم الله عليه") - (التاج والاكلیل : ج: ۳ ص: ۲۱۹)

دغه عبارتونه په دې هکله صریح دي چي کوم جمهور ائمه د ذبح پرمهال تسميه شرط بولي دهغوی په آندها شرط هم دی چي تسميه به پرمعلوم حیوان باندي ويل کيږي، او تسميه به د ذبح پرمهال ويل کيږي، او د ذبح او تسميې ترمنځ به فاصله نه وي - خودغه ټول شرائط په ماشيني ذبح کي موجوديت نه لري - او د ماشيني ذبح صورت هغه مسئلې ته ډیر نژدې دی کوم چي علامه ابن قدامة ذکر کړې ده چي "وان رأى قطعاً الخ) -

البته پردغه مسئله باندي کله په لاندي عبارت سره اشکال کيږي :  
(ولأضجع إحدى الشاتين على الأخرى تكفي تسمية واحدة إذا ذبحهما بامرار واحد - ولو جمع العصافير في يده فذبح وسقى وذبح آخر على أثره ولم يسم لم يحل الثاني ولو أمر السكين على الكل جاز بتسمية واحدة) -

(فتاوی هندیه : ج: ۵ ص: ۲۸۹)

کله داوهم کيږي چي د ماشيني ذبح مسئله د دغه مسئلې په شان ده، نویوه تسميه پس ده -

خو صحيح خبره داده چې زیر بحث مسئله په دغو دواړو صورتونو کې پر یوه باندي هم نه منطبقېږي ځکه چې هلته ذبح په یو وار سره تر سره کېږي او بل دا چې د ذبح او تسمیې تر مینځ معتدبه فاصله نه راځي خودلته داسي نه ده بلکه د ذبح ډیر کارونه یو د بل څخه وروسته تر سره کېږي -

په هر صورت! د تفصیل څخه دا معلومه سوه چې هغه یوه تسمیه چې د ماشین چالانولو پر مهال یو اڅي یو ځل ویل کېږي هغه کفایت نه کوي - او که چېرې یوکس د ګرځندویه چارې سره ودرېږي او هر چرګ چې د چارې تر مخ تیرېږي هغه مهال تسمیه وایي - او دغه طریقه د کناډا په یوه مذب خانې کې مالیدل - نو په دغه صورت کې یو څو اشکاله دي :

### لومړئ اشکال :

دا ضروري ده چې تسمیه به د ذابح څخه صادرېږي او کوم کس چې د ګرځندویه چارې سره درېږي د ذبح سره هغه هېڅ اړه نه لري ځکه چې هغه نه ماشین چالان کړی دی او نه یې چاره ګرزولې ده او نه یې هم چرګ چارې ته ورنژدې کړی دی - نو دغه تسمیه د ذابح تسمیه نه ګڼل کېږي -

### دوهم اشکال :

دیو خوشیو په وقفه سره د ګرځندویه چارې مخ ته زیات شمیر چرګان راځي او هغه مهال دولاړ کس لپاره د امکان نه وي چې پر هر چرګ باندي بغیر د فصل څخه تسمیه ووايي -

### درېم اشکال :

څوک چې د ګرځندویه چارې سره ولاړ وي هغه ته ضرورت ورپېښېږي او کله چې دغې په هغه سره مشغول سي نو زیات شمیر چرګان د تسمیې څخه پرته ذبح کېږي - د کناډا په مذب خانې کې ماخپله ولیدل چې دغه کس دیو خوشیو لپاره ولاړی او بیا تر نیم ساعته پورې رانه غلی

پراټوماتیک ماشین باندې د تسمیې په هکله د پاملرنې وړ خبره داده چې د ماشین د چالانولو عمل پر ښکاري سې باندې قیاس سي. لکه څنگه چې د ښکار د هلاکولو پر مهال تسمیه نه ده واجب بلکه یواځې د سې د ایل په کولو پر مهال تسمیه واجب ده او ځینی مهال د سې د ایل په کولو او د ښکار د هلاکولو تر منځ یوه اوږده وقفه وي او ځینی مهال داسې هم کېږي چې ښکاري سې د یوه پر ځای زیات حیوانان ښکار کوي او په دغو ټولو صورتونو کې یوه تسمیه کفایت کوي. علامه ابن قدامه فرمایي:

(وان سَمَى الصائد على صيد فأصاب غيره حلّ، وان سَمَى على سهم ثم ألقاه وأخذ غيره فرمى به لم يبح ما صاده به، لأنه لما لم يمكن اعتبار التسمية على صيد بعينه اعتبرت الآلة التي يصيد بها بخلاف الذبيحة ويحتمل أن يباح قياساً على ما لو سَمَى على سكين ثم ألقاه وأخذ غيرها وسقوط اعتبار تعيين الصيد لمشقتة لا يقتضى اعتبار تعيين الآلة فلا يعتبر) -

خودا تفصیل د حالت اضطراریه سره اړه لري، اوز مونږ زیږ بحث مسئله ذکاة اختیاریه سره اړه لري. نو ځکه حالت اضطراریه پر حالت اختیاریه باندې نه سی قیاسیدلای. خو کله چې وگورونو نن صبا د آبادۍ د زیاتوالی له امله دخلکو اړتیاوي زیاتې سوي دي او د ذابحینو تعداد کم دی او بل پلوته شرعی د مشقت له امله د ښکار تعین هم بمقتضی دی لکه دا خبره چې د علامه ابن قدامه د عبارت څخه ظاهرېږي او په دا ډول شیانو کې د حرج دفع کول یو معمول کار هم دی نو دغه صورت حال د حرج دفع کولو لپاره او پر خلکو باندې د آسانی، راوستلو لپاره ځینی مهال یواځې د تسمیې په مسئله کې دغه د جواز وجه پیدا کوي چې حالت اختیاریه پر حالت اضطراریه باندې قیاس سي، اوزه دغه نظر علماو و ته وړاندې کوم چې هغوی په قطعي ډول فیصله وکړي، خو ما تر اوسه پور د دغه فتوی نه ده ورکړې، په خاص ډول چې دغه وخت د گرځندويې چارې یوه متبادل له مناسبه طریقه موجوده ده چې په همدومره وخت کې اړتیاوي پوره کولای سي.

هغه متبادلله طریقه داده چې د دغه ماشین څخه دې چاره ليري سي او هلته دې څلور کسان مسلمانان مقررسي چې په وارسره دهر راتلونکي چرک سر په بسم الله سره پرې کوي، د جزيره ري يونين يوې لويې مذب خانې ته دغه وړاندیز وړاندې سواوه غوهم عملي کړی. او دهغو تجربه داسې چې هغومره چرکان ذبح کيږي څومره چې په ماشین کي ذبح کيدل او دغه آتوماتیک ماشین هم د انسان د عمل څخه بالکلیه بې نیاز نه دی، ځکه چې په هره مذب خانه کي انسانان په لاسونو او یا هم په آلاتو سره د چرکانو کولمې راباسي او داسې نور. دجنوبي افريقې په بنارډرېن کي هم یوه لویه مذب خانه وه چې هره ورځ به یې په زرگونو چرکان برابرول هغه هم د مسلمانانو دغه وړاندیز قبول کړی او دکوم مشقت څخه پرته یې اوس عملي کوي.

دغه ډول د کناډایوې مذب خانې هم آمادگې ښکاره کړه چې نوموړی وړاندیز عملي کړي خو متأسفانه چې هلته "جمعية المسلمين" کوم چې داسند ویشي چې د فلان مذب خانې غوښې حلالې دي، هغوی دغه وړاندیز قبول نه کړی

نو ترڅو پوري چې دغه متبادلله طریقه موجوده وي تر هغو پوري ماشین ته زیاته اړتیا نه سته اونه هم دې ته اړتیا سته چې حالت اختیاريه پر حالت اضطراريه باندي قیاس سي.

### د ماشیني ذبح د بحث نتائج

د ماشیني ذبح کومه طریقه چې په تفصیل سره بیان سوه په هغه کي د شریعت له نقطه نظره دغه لاندینی خرابیاني او خامیاني وجود لري:

- (۱)..... په ځینو مذب خانو کي چرکانو ته په هغه یخواو بوکي غوټه ورکول کيږي په کومو کي چې د برق کرنټ موجود وي، او د اندیښنه سته چې د ذبح څخه مخکي بې مرگ واقع سي ځکه چې ځیني ماهرين دا وایي چې د دغه کرنټ په نتیجه کي ۹۰ فیصده د زړه حرکت درېږي.

- (۲) ..... ځينې مهال داسې کيږي چې د گرځندويه چارې په مرسته سره يا خورگونه بالکل نه قطع کيږي او يا هم په پوره ډول نه قطع کيږي .
- (۳) ..... د گرځندويې چارې په صورت کې دا امکان نه لري چې پر هر چرک باندې تسميه وويل سي او د ماشين چالانولو پر مهال تسميه ويل يا د گرځندويې چارې سره ډولار کس تسميه ويل شرعي تقاضا نه پوره کوي .
- (۴) ..... په کومو تودو او بوکي چې چرک اچول کيږي هلته دا اندېښنه وي چې د کومو چرکانو غاړه نه وي قطع سوې او يا هم په پوره ډول نه وي قطع سوې هغه دي له اوبو څخه مړه سوي وي .
- که چيري غوروسي نو دا معلوميږي چې د دغو خرابيانو ليري کول دومره مشکل کار نه دی او که چيرې د ماشيني ذبح په طريقه کې يو څو ترميمات وسي نو هغه طريقه به د شريعت سربيره موافقه وگرزي، هغه يو څو ترميمات په لاندې ډول دي :
- (۱) ..... په يخو او بوکي دي کرنټ نه پريښوول کيږي، او يا دي د دې خبرې ډاډ اويقين ترلاسه سي چې د دغه يخو او بوپه نتيجه کې د زړه حرکت بند سوي دی .
- (۲) ..... له ماشين څخه دي چاره راوايستل سي او پر ځای دي يې يو څو کسان مسلمانان ودرول سي چې په وار سره هر چرک په بسم الله سره ذبح کوي .
- (۳) ..... د اضروي ده چې د دې خبرې ډاډ اويقين ترلاسه سي چې په کومو تودو او بوکي چې چرک اچول کيږي هغه به د غليان حد ته نه وي رسيدلي .
- د دغو درو ترميماتو څخه وروسته په ماشين سره ذبح سوي چرکان حلال گڼل کيږي .

## د بخارو پود ما شینې ذبح

د پسه، غوا او داسې نورولو پوځیانو د ماشینې ذبح طریقې د چرگانو د ماشینې ذبح له طریقې څخه بېله ده.

دلته د چارې په مرسته سره د حیوان روح نه را ایستل کېږي بلکه د داسې اعمالو په مرسته سره روح را ایستل کېږي چې انسان یې سرته رسوي.

د دغو اعمالو څخه یې یو هم د ساه بندولو عمل دی، دغه طریقې ته انګلیسي طریقې ویل کېږي او دغه طریقې په دې ډول سره عملي کېږي چې د حیوان سینې وڅیرل سي او بیا په هغه کې هوا و اچول سي چې په نتیجه کې یې ساه بنده سي او مړ سي او هیڅ ډول وینه بهرنه راووزي. دغه ډول حیوان "منخنقة" گڼل کېږي او حرام دی.

خونن صبا په زیاترو مذبح خانو کې د حیوان د غاړې یوه برخه یا پوره غاړه پریکړل سي او په دې ډول وینه و بهول سي او د ذبح عمل مکمل کړل سي.

خو د حیوان د زخمې کولو لپاره زیاتې طریقې رواج لري، له همدې امله مونږ دا په یقین سره نه سووایلی چې رگونه قطع سوي دي او که نه؟ او ترڅو پوري چې دایقین نه وي حاصل سوی چې رگونه قطع سوي دي تر هغو پوري حیوان حلال نه دی. البته که ذابح مسلمان وي نو بیا دا کنجائش سته چې د شرعي طریقې له مخې دهغه ټول رگونه قطع کړي او ذبح یې کړي.

خو د دغه مذبح خانو په ذبیحه کې د بحث وړ خبره داده چې خلك دا اصرار کوي چې د ذبح څخه مخکې حیوان یې هوښه کړل سي، د دې لپاره چې د ذبح پرمهال دهغه تکلیف کم وي.

د حیوان د بې هوښه کولو طریقې

د حیوان د بې هوښه کولو لپاره مختلفې طریقې کارول کېږي.

(۱) ..... لومړۍ طریقه کومه چې د پره کارول کیږي، هغه داده چې یوه توپنچه (چې د مرمۍ والا توپنچه نه ده، بلکه له سره څخه یې یوه ستن راوړي) د حیوان پرتندي باندې ایښوول کیږي او په نتیجه کې یې هغه ستن د حیوان په تندي کې نفوزي او حیوان یې هوښه کیږي. -

(۲) ..... دوهمه طریقه داده چې د حیوان پرتندي باندې دیولوی اودرونډانگ په مرسته سره گذار کیږي او په نتیجه کې یې حیوان یې هوښه کیږي. خو څرنگه چې له دغه طریقي څخه حیوان ته زیات تکلیف رسیدی له همدې امله اوس په زیاترو مذبح خانو کې دغه طریقه پریښوول سوې ده. -

(۳) ..... دریمه طریقه داده چې حیوان په یو داسې ځای کې بند کړل سی چیري چې کاربن ګاز زیات موجود وي او هغه د حیوان پردماغ باندې اثرواچوي او حیوان یې هوښه سی. -

(۴) ..... څلورمه طریقه داده چې د کرنې په مرسته سره حیوان یې هوښه سی. -

دلته به پر دوو خبرو باندې بحث وکړو. یو دا چې آیادي هوښه کولو لپاره یوه طریقه خپلول شرعاً روا ده او که نه؟ اوبل دا چې که چیري له دغه طریقي څخه وروسته یو مسلمان یا کتابي هغه په شرعي طریقه سره ذبح کړي نو آیا هغه حیوان حلال دی او که نه؟ د لومړۍ خبري په هکله به دومره ووايم چې دغه پردې خبره باندې موقوفه ده چې له دغه طریقي څخه د حیوان د ذبح په تکلیف کې څه کموالی راځي او که نه؟ ځکه چې د نبی اکرم ﷺ ارشاد دی چې :

(اذا قتلتم فأحسنوا القتلة، واذا ذبحتم فأحسنوا الذبح وليأخذ أحدكم شفرته وليأخذ ذبيحته) -

(مسلم، رقم: ۱۹۵۵. ترمذی: کتاب الدیات، باب النهی عن المثلة)

اودامنل سوې خبره ده چې د حیوان د ذبح لپاره شرعي د ا طریقه بیان کړې ده چې دهغه دغاړي ټول رګونه پریکړل سي ددې لپاره چې د حیوان روح په آسانه طریقه سره راووزي خو ځیني مهال دې هوښه کولو طریقه د حیوان لپاره د تکلیف باعث وي لکه دهغه پرتندي

باندې گډار ورکول، دغه طريقه ناروا ده. اود پاته نورو طريقو په هکله مونږ دا په يقين سره نه سوو ولاي چې د ذبح په تکليف کې کموالي راولي او که نه؟ البته ماهرين دادعوه کوي چې کموالي راولي، نوکه چيرې واقعه دانسي وي اود دغوا فعالو په نتيجه کې مرگ هم نه واقع کېږي نو بيا دغه طريقې خپلول جواز لري.

### له بې هوښۍ څخه وروسته د ذبح سوي حيوان حکم

د حلت او حرمت حکم پر دې باندې موقوف دی چې آیا د بې هوښۍ کولو عمل د حيوان د مرگ سبب جوړېږي او که نه؟ دنن وخت ماهرين دادعوه کوي چې دغه عمل د مرگ سبب نه جوړېږي. خوددوی دغه دعوه د نظر محل دی، ځکه د بې هوښۍ کومه طريقه چې د توپنچې په مرسته سره ترسره کېږي دهغه له امله د حيوان دماغ ته په شديد ډول زخم رسېږي او هيڅ بعيده نه ده چې دهغه زخم له امله حيوان مړ سي او ”موقوذه“ وگڼل سي. ماخپله د امريکا په يوشار ”ډيرائټ“ کې د دغه عمل مشاهده وکړه چې د يوې گوتې په برابر ستن له توپنچې څخه راووتل اود غواپه دماغ کې ورننوتل او وروسته له دماغ څخه وينې راوبهيدلې او غوا سمدستي پرمخکې باندې راولويدل او ټول اعضا يې بې حرکتې سول لکه چې مړه يې. خوددغه مذب خانې مالک راته وويل چې له دغه عمل څخه وروسته حيوان تريو څو دقيقو پورې ژوندی پاته کېږي او که چيرې تر دوو لسو دقيقو پورې ذبح نه سي نو بيا هغه مړه کېږي. اود دغه مذب خانې سرکاري سپروائزر ”نگران“ راته وويل چې له دغه عمل څخه وروسته دوه احتمالې وي. يودا چې له دغه عمل څخه يو څو دقيقې وروسته حيوان مړ سي، او بل دا چې د حيوان هوښ بيرته راوگرزېږي. او هغه د دې خبرې تصديق هم وکړ چې په پرله پسې ډول يو څو حيوانات بې هوښه کړل سي او بيا وروسته ذبح کړل سي، نو دا بعيده نه ده چې په دغه صورت کې له ذبح څخه مخکې يو حيوان مړ سي اوزمونږ سره دا ډول طريقه نه سته چې د معلومه کړه چې د ذبح پر مهال حيوان مړ دی او که ژوندی دی؟



په هر صورت! دغه پردغو خبرو باندې زما يقين کول امکان نه لري، خو کوم صورت حال چې ما پخپله وليدې هغه ماته ددوی په دغه دعوه کې شک راواچاوی چې وايي دې هوبنۍ د دغه عمل له امله د حيوان مرگ نه واقع کېږي.

اودکرنټ په مرسته سره چې دې هوبنۍ کوم عمل ترسره کېږي نو په هکله يې ځينو ماهرينو دا اعتراف کړی دی چې په ځينو حالاتو کې د دغه له امله د زړه حرکت بندېږي او مرگ واقع کېږي.

همداشان دې هوبنۍ کوم عمل چې د گاږ په مرسته سره ترسره کېږي نو که چيرې د گاږ تناسب زيات سي د دې خبرې امکان سته چې حيوان مړ سي.

په هر صورت! دغه موضوع بايد چې دينداره غيرتمند او په دغه فن کې ماهر مسلمانان وڅيړي، ځکه چې زماله وس څخه بهر ده او نه هم زه په دې هکله څه حتمي پرېکړه کولای سم او نه مناسبه ده.

البته "اکيډمي" ته د اورانديز کوم چې د مسلمانانو ماهرينو يوه کومېته تياره کړي او هغوی تر څيړنې څخه وروسته خپل رپورټ "اکيډمي" ته وړاندې کړي.

په دې کې شک نه سته چې که چيرې نوموړې طريقې د حيوانانو د مرگ سبب جوړېږي او يا هم د مرگ اندېښنه وي نو په دغه صورت کې د دغو طريقو خپلول جواز نه لري اوله يې هوبنه کولو څخه وروسته ذبح سوي حيواناتان حلال نه گڼل کېږي.

او تر څو پورې چې دغه طريقې مشکوکې وي نو تر هغو پورې مناسبه داده چې ځان ليري ورڅخه وساتل سي.

مشهوره ده چې يهود دغه طريقې په هيڅ ډول نه قبلوي نو مسلمانان يې بايد چې لا نه ومنې.

والله سبحانه وتعالى أعلم

له نامسلمانو هیوادونو څخه دراول سوو غوڅو حکم

نن صبا په بازارونو کې له نامسلمانو هیوادونو لکه انگلستان، امریکا، هالینډ، استراليا او برازيل څخه راول سوې غوڅې په زیات مقدار کې ترسترگو کېږي. اومخکې یادونه وسوه چې د اهل کتاب ذبیحه هغه مهال حلاله ده کله چې د ذبح ټول شرعي شرائط په پام کې ونیول سي.

اوپه کومه زمانه کې چې قرآن کریم د دوی ذبیحه دمسلمانانو لپاره حلاله ګڼلې وه نوپه هغه کې دغه خبره موجوده وه، اوداوس وخت دیهودوپه هکله دامشهوره ده چې هغوی هم په دې هکله دخپل مذهب د احکامو ساتنه په پوره ډول کوي اوتل دامخې کوي چې د خپلو علماووپه نګراني کې دخان لپاره جلامذبح خانې جوړې کړي اوخپلې غوڅې د "کوشر" په نامه سره ممتازې کړي اوچیري چې هم یهود آباد وي هلته دغه غوڅې په آساني سره ترلاسه کېدلای سي. خودنن وخت نصاری د ذبح په معامله کې دهغوا حکامو هیڅ ساتنه نه کوي کوم چې د دوی په مقدسو کتابونو کې موجود دي، له همدې امله د دوی ذبیحه

ترهغو پورې حلاله نه ده ترڅو پورې چې په یقیني ډول دانه وي معلومه سوې چې ټول شرعي شرائط په پام کې نیول سوي دي. په هرصورت! په غربي هیوادونو کې چې نن صبا کومي غوڅې پلورل کېږي اویاله هغه ځایه څخه چې راول سوې کومي غوڅې په اسلامي هیوادونو کې پلورل کېږي، نودلاندینیو وجوهاو تپراساس دهغه غوڅو استعمالول صحیح نه دي.

(۱)..... د ذابح په هکله دامعلومات ترلاسه کول چې هغه اهل کتاب دی یوستونزمن کا،

دی، ځکه چې هلته بت پرستان، آتش پرستان، دهریان اوماده پرستان زیات آباد دي

(۲)..... که چېرې دتحقیق یا پرغالبه آبادي باندي د حکم لګولوپه نتیجه کې داثابته سي

چې ذابح نصراني دی، نو بهادانه معلومېږي چې هغه حقیقه نصراني دی اوکه له خپلې

عقیدې څخه اوځتی دی.

(۳) ..... که چیرې د تحقیق یا د ظاهره حال په نتیجه کې د اثباته سې چې ذابح نصراني دی خو بیا د هغو په هکله د امشهوره ده چې د ذبح پرمهال شرعي طریقې نه اختیاروي، بلکه ځینې نصرانيان حیوان په خپه کولوسره وژني، ځینې یې رگونه نه قطع کوي، ځینې یې بې هوښه کوي او داسې نور.

(۴) ..... په یقیني ډول دا خبره ثابتې ده چې نصرانيان د ذبح پرمهال تسمیه نه وايي، او د جمهورو په اندراج قول دادی چې د اهل کتاب د ذبح پرمهال هم تسمیه شرط ده. په هر صورت! د دغو قوې وچو هاتو پر اساس د دغه ډول غوښو خوړل تر هغو پورې حلال نه دي ترڅو پورې چې د معلومه سوې نه وي چې حیوان د شرعي طریقې له مخې ذبح سوې دی او د حضرت عدي بن حاتم<sup>رض</sup> له حدیث څخه هم د اثباته سوه چې په غوښو کې اصل حرمت دی ترڅو پورې چې په خلاف یې ثبوت نه وي راغلی، او نبی اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> د هغه ښکار له خوړلو څخه منع فرمایلي ده د کوم په ښکار کې چې د ښکاري سپي څخه پرته بل سپی شامل سې. دغه رنگه د ښکار په هکله یو بل حدیث دی:

(ان وجدته غریقاً فی الماء فلا تأکل فانک لاتدری الماء قتله أوسهمک) (مسلم: رقم: ۹۷۳)  
نودا معلومه سوه چې که چیرې په یو حیوان کې د حلت او حرمت دواړې وجهې موجودې سې نو د حرمت جانب ته ترجیح ورکول کېږي. دغه حدیث هم پر دغه اصول باندې دلالت کوي په غوښو کې اصل حرمت دی ترڅو پورې چې دانه وي ثابتې سوې چې دغه غوښې حلالې دي. دغه اصول څو فقهاء کرامو بیان کړي دي.

له غربي هیوادونو څخه چې کومې غوښې راوړل کېږي په هغه کې د ممانعت دغه څلور سره عوامل موجودیت لري، او د غوښو پر دېه یا پر کاتن چې کوم شهادت لیکل سوې وي چې:

(انها مذبوحة علی الطريقة الاسلامیة)

له ډیرو بیانونو څخه دا ثابته شوې ده چې دغه شهادت د اعتماد وړ نه دی. اود سعودي

عربستان " هیئت کبار العلماء " خپل نمائندگان هغو بهرنیو مذبح خانوته ورو لېږل له

کومو څخه چې دغه غوښې راځي ، او هغوچي له جاج اخیستلو څخه وروسته خپل کوم

رپورټ وړاندي کړی له هغه څخه دا څرگندېږي چې دغه شهادت د اعتماد وړ نه دی. او په

"فتاوی هیئت کبار العلماء" کې دغه لاندې قرارداد منظور سو:

له امریکا او نورو هیوادونو څخه چې کومي غوښې سعودي عربستان ته راوړل کېږي دهغه

په هکله دا معلومات تر لاسه کول ضروري دي چې هلته په څه ډول سره دغه حیوانات ذبح

کېږي او څوک یې ذبح کوي ، خودغه معلومات به عام مسلمانان څه ډول تر لاسه کوي؟

ځکه چې تر دغو هیوادونو پورې سفر کول یو ستونزمن کار دی .

له همدې امله د " إدارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والرشاد " له خوا د هغو ادارو د

دارانوته یولیک ورو لېږل سو څوک چې غوښې او د خوراک نور شيان سعودي عربستان ته

راوړي ، اوله هغو څخه د صورت حال پوښتنه وسوه او دا غوښتنه ورڅخه وسوه چې د دیني او

شرعي له نقطه نظره دي د دغو غوښو خاص خیال وساتی د دې لپاره چې مسلمانان له

حرام خوړلو څخه وژغورل سي . خود هغه اداروله خوا څخه چې کوم جواب راغلی هغه

زیات مجمل وو ، وروسته نوموړي ادارې په اروپا او امریکا کې خپلو نمائندگانو ته لیکونه

ورو لېږل چې د غومذبح خانوته ورسې او د ذبح کیفیت ځان ته معلوم کړي ، نو د دغه لیک په

جواب کې ځینو حضراتو په اجمالي ډول جواب ورو لېږی ، خو ځینو غیرتمندو حضراتو بیا

په دې هکله په تفصیلي ډول سره جواب ولیکئ ، خدای دي دوی ته خیر ورکړي . خودغه

جوابونه هغو ټولو بهرنیو کمپنیو ته شامل نه وه کوموچي به غوښې راوړلې . په هر صورت!

کومیتې ته چې کوم رپورټونه وړاندي سوه او په دې هکله چې کومه فتوی جاری سوه د

هغه خلاصه په دغه ډول ده :

خلاصه:

(۱) ..... د "رابطه عالم اسلامي" جنرل سکرټري "عمومي منشي" چي کوم ليک د "البحوث العلميه والافتاء" عام رئيس ته راوليږي په هغه کي دايکلي وه چي مونږ ته په را رسيدلو رپورټونو کي د ا معلومه سوې ده چي داسټريليا ځيني کمپني چي اسلامي هيوادونو ته غوښي ورليږي په خاص ډول "الحلال الصادق" کمپني کومه چي د يوقادياني "حلال الصادق" کمپني ده، د ذبح اسلامي طريقه نه خپلوي او د دغو کمپنيو ذبح سوي حيوانات حرام دي، او "رابطه عالم اسلامي" چي په خپل کتاب کي کوم قرارداد او سفارش وړاندي کړی دی دهغه رعايت ضروري دی -

(۲) ..... د فرانسې د يوې کمپني "برئيسا" د ذبح د طريقې په هکله چي "شيخ احمد بن صالح محاييري" ته کوم رپورټ راغلی دی دهغه په رڼاکي د دغه کمپني د ذبح سوو حيواناتو د غوښو خورل حلال نه دي -

او د دغه خبري تائيد له دې خبري څخه هم کيږي چي د نوموړي کمپني ډاټريکټر دې ته آماده سوچي که چيري له مخکي څخه دهغو غوښو مقدار معلوم سي د کوموچي غوښته کيږي نو مونږ د ذبح دغه موجوده طريقه په اسلامي طريقه سره بدلوو -

(۳) ..... شيخ احمد بن صالح ته د "ساديا اويسته" کمپني په هکله د اچول رپورټ وړاندي سوچي په دغه کمپني کي د ذبح ديانت مشکوک دی او د ا معلومه نه ده چي ذابح کتابي دی يا بت پرست دی، اوبل داچي په دغه کمپني کي حيوان له ذبح څخه مخکي د کرنې په مرسته سره بې هوښه کيږي - نو د دغو وجوهاتو پر اساس د دغه کمپني ذبح سوي حيوان حرام گڼل کيږي -

(۴) ..... شيخ عبدالله الغضيه ته د لندن د ذبح د طريقې په هکله د رپورټ وړاندي سوچي دلته ذابحين بت پرستان او د هريان وي او د ذبح طريقه يې داده چي چرک په ماشين کي واچول

سي او وروسته مړ او وزي او د ذبح اثر ورباندې نه وي. خپله د مذبح خانې مالك دا ډول اقرار كوي، او د مذبح خانې عمله دا ډول دوكه وركوي چې كه چيري يو څوك د دغه خودكاره ماشين په مرسته سره د ذبح طريقه ليدل وغواړي نو هغه ته هغه مذبح خانه وربكاره كيږي په كومه كي چې يو څو مسلمانان د هغو مسلمانانو لپاره چې هلته اوسيږي د هغو لپاره ذبح كوي. نو دغه عمل د ذبح په طريقه كي او د ذبح په ديانت كي شك اچوي. له همدې امله د دغه ذبح سوي حيوان حلال نه دی.

(۵)..... د استاد حافظ له لوري څخه ديونان د ځينو مقاماتو په هكله دا ډول رپورټ راغلی چې هلته حيوان لومړئ پرسرباندې په توپنچه سره وهل كيږي او وروسته يې ذبح ترسره كيږي، نو په دغه صورت كي دا امكان سته چې هغه حيوان له ذبح څخه مخكي هلاك سوي وي. نو دغه ډول حيوان حرام دی.

رپورټ لېروونكي د اهم ويلي دي چې دلته د ذبح يوه بله طريقه هم كارول كيږي چې اسلامي طريقه ده، خود ذبح د كيفيت، ذباح د ديانت او د ذبح د ځای په هكله يې هېڅ هم نه دي ليكلي (۶)..... مونږ ته د شيخ عبدالقادر ارناؤط له لوري څخه په ”يوگوسلاويه“ كي د ذبح د طريقې په هكله دا رپورټ رارسيدلی دی چې د ”يوگوسلاويه“ په كليوالوسيمو كي او د ”سرايو“ په ښار كي حيوانان په اسلامي طريقه سره ذبح كيږي او ذابحين هم مسلمانان وي نو د دغو حيوانانو خوړل حلال دي. خو په نورو ښارونو كي يې ذابحين په ظاهره كتابيان يا شعيه گان وي خو په حقيقت كي هغه داسي نه وي نو د شك له امله د دغو ښارونو د حيوانانو خوړل حلال نه دي.

(۷)..... د غربي جرمني د ذبح د طريقې په هكله دا كتر طباع دغه رپورټ رالېږلی دی چې دلته لومړئ حيوان پرسرباندې په توپنچه سره وهل كيږي اوله مرگ څخه وروسته هغه ذبح كيږي. نو د دغه ډول حيوان خوړل حلال نه دي.

(۸) ..... په "المجتمع" رساله کې د ډنمارک دذب په هکله د اړپورت خپور سوچي د عيسايانو په نسبت بت پرستان ذابحین زيات وي، او کمپنۍ د اسلامي ذبح دطريقې په هکله هيڅ ډول معلومات نه لري. نو دا امکان نه لري چې دغه کمپنۍ دي په اسلامي طريقه سره ذبح ترسره کړي. او دغو ښورکاتن چې کوم عبارت ليکلی دی چې "ذبح على الطريقة الاسلامية" هغه يواځې دخلکو د اعتماد د ترلاسه کولو لپاره وي کمپنۍ خلکو ته دذب معلومات نه ورکوي. او د "استاد احمد صالح محاييري" په واسطه سره د "محمد الابيض المغربي" له لوري څخه کوم چې په ډنمارک کې دغو ښورکاتن او بښته کولو کارکوي يورپورت راغلی دی چې د "ذبحت على الطريقة الاسلامية" عبارت صحيح نه دی ځکه چې حيوان په هر حالت کې د برق په مرسته سره قتل کېږي.

د دغو رپورتونو پر اساس له ډنمارک څخه راوړل سوي غوښې حلالې نه دي.

(۹) ..... دذب په هکله چې کومې طريقې او کومې فتواوي بيان سوې نو د هغو پر اساس د علامه ابن عربي هغه قول دمنلو وړ نه دی چې وايي کوم شئ چې ددوی په مذهب کې حلال وي هغه زموږ په مذهب کې هم حلال دی.

(۱۰) ..... دذب دطريقې او دذاب دديانت په هکله چې کوم تفصيل ذکر سوله هغه څخه دا معلومه سوه چې د صنعت او تجارت وزارت چې کوم تحریر د صادرات ايوان ته ورلېږي چې "راوړل سوي غوښې حلالې دي" په هغه سره پوره اطمینان نه حاصلېږي.

### دستونيزي حل :

(۱) ..... زيات حيوانات دي وساتل سي او له نورو ځايونو څخه دي هم راوستل سي او په هيواد کې دننه دي دذب لپاره اهتمام وسي، او کومې کمپنۍ چې دغه کار سرته رسوي د هغو حوصله افزايي دي وسي او کومک دي ورسره وسي او د ترسيل په طريقو کې دي آساني راوستل سي. او دا ډول سهولتونه او آسانتياوي دي د پټير، تيل او غوړ يو جوړولو د

کارخانولپاره او دغوښو د پیکنګ اوبسته کولو د کارخانولپاره دي هم دا ډول سهولت وي.

(۲) ..... له کومو هیوادونو څخه چې سعودي عربستان او نورو اسلامي هیوادونو ته غوښې

راوړل کېږي هلته دي داسې مذب خانې جوړې سې چې هلته مسلمان کارکوونکي کارکوي

(۳) ..... د نامسلمانو هیوادونو هغه کمپنۍ چې سعودي عربستان او نورو اسلامي هیوادونو ته

غوښې برابرې په هغو کې داسې امانت دار مسلمانان مقرر سې چې په اسلامي طریقې سره

دومره حیوانان ذبح کوي چې سعودي عربستان او نور اسلامي هیوادونه ورته اړتیا لري.

(۴) ..... په نوموړو کمپنیو کې دي د شرعي ذبح په احکامو سره باخبر او امانت دار مسلمانان

مقرر سې چې هغوی د ذبح د عمل او د پیر د جوړولو او دغوښو د بسته کولو د عمل نگرانۍ کوي.

کله چې یهود د دې خبرې زیات اهتمام کوي چې ددوی د عقیدې سره سم دي ددوی په

طریقې سره ذبح ترسره سې او په دې لړ کې یې د ځان لپاره په جلا ډول مذب خانې جوړې

کړې دي، نو مسلمانان د دې خبرې زیات حق دار دي چې ددوی خبره ومنل سې ځکه چې په

غرب کې د مسلمان اخیستونکو شمیروزیات دی اوبله دا چې زیاته غوښه اسلامي هیوادونو

ته لیږل کېږي.

په هر صورت! د ”هیئة كبار العلماء“ د مندوبینو د غورپورتنو او د ”اللجنة الدائمة للبحوث

والافتاء“ د دغو سفاربتونو څخه دا ثابته سوه چې هغه تحریر چې ”په اسلامي طریقې سره

ذبح سوی دی“ د منلو وړ نه دی او چې د شرعي ذبح یقین نه وي تر لاسه سوی تر هغو پورې

بې خوړل حرام دي.

د بحث خلاصه:

(۱) ..... د ذبح معامله یوه داسې عامه معامله نه ده چې د شرعي حکم سره دي څه تړاو

ونه لري، بلکه د اسلام له شعائرو څخه ده او په قرآن! و حدیث کې یې احکام بیان سوي دي

لکه ارشاد نبوي ﷺ دی:



- (۱) من صلی صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله
- (۲) ..... هر حیوان که څه هم "ماکول اللحم" وي ترهغو پوري حلال نه گڼل کېږي ترڅو پوري چې د شرعي سره سم نه وي ذبح سوی او د شرعي ذبح شرطونه بیان سوه.
- (۳) ..... د اهل کتاب ذبیحه څکه حلاله گڼل کېږي چې هغوی د ذبح پرمهال د قیود شرعيه لحاظ کوي او د ذبح پرمهال د خدای جل جلاله نوم اخلي مخکې په تفصیل سره بیان وسو
- (۴) ..... لکه څنګه چې د اهل کتاب د ښځو سره د مسلمانانو نکاح حلاله ده خودې قیدله مخکې چې نکاح به د اسلامي احکامو سره سمه وي، او د "والمحصنات من الذين أوتوا الكتب" آیت بالا جماع په دې سره مقید دی چې زوجین به د احکام شرعيه التزام کوي. همداشان د "وطعام الذين أوتوا الكتب حل لكم" آیت هم په دې سره مقید دی چې په ذبح کې به احکام شرعيه په پام کې نیول کېږي. څکه چې دواړه حکمونه په یوه سیاق او سباق کې وارد سوي دي.
- (۵) ..... د ابن عربي دغه قول چې د اهل کتاب "منخنقة" حلاله ده خپله د دوی د دغه قول سره تصادم لري چې فرمایي "د اهل کتاب ذبیحه هغه مهال حلاله ده کله چې د ذبح پر مهال د احکام شرعيه التزام وسي" ټوله د غودو و قولونو څخه به هغه اخیستل کېږي چې د نصوص صریحه او اجماع سره موافق وي. بل دا چې د عیسایانو په کتابونو کې خپله "منخنقة" حرامه گڼل سوې ده، نو ځکه د ابن عربي دغه شاوې قول نه دی معتبر.
- (۶) ..... راجح داده چې د اهل کتاب د ذبیحې د حلت لپاره تسمیه شرط ده.
- (۷) ..... د اهل کتاب څخه مراد هغه یهود او نصاری دي چې دخپل مذهب پر بنیادي عقائدو باندې ایمان لري که څه هم پر باطلو عقائدو لکه تثلیث، کفارو او داسې نورو باندې هم ایمان لري
- (۸) ..... د مسلمانانو په سیمه کې چې کومې غوښې پلورل کېږي او د ذبح په هکله یې معلومات نه وي نو حلالې گڼل کېږي ترڅو پوري چې په خلاف یې دلیل نه وي موجود سوی.

(۹) ..... د اهل کتاب په بازارونو کې چې کومې غوښې پلورل کېږي هغه حلالې دي ترڅو پوري چې په خلاف یې دلیل نه وي موجود سوې.

(۱۰) ..... داوس وخت نصرانيان د ذبح په معامله کې د احکام شرعيه التزام نه کوي، نو ځکه یې ذبیحه حلاله نه ده ترڅو پوري چې د معلومه سوې نه وي چې په شرعي طريقه سره ذبح ترسره سوې ده.

(۱۱) ..... د چرکانو پر ماشیني ذبح باندې شرعاً یو څو اعتراضات سته چې په تفصیل سره یې بیان وسو.

(۱۲) ..... په کومو طریقو سره چې ماشیني ذبح رواده هغه طریقې هم په تفصیل سره بیان سوې.

(۱۳) ..... د ماشین په مرسته د پسه او غوا پر ذبح باندې هم دوه اعتراضونه کیدل چې بیان سوه.

(۱۴) ..... د غوښو پر کاتن چې کوم شهادت لیکل سوې وي هغه معتبر نه دی او غوښې تر هغو پوري نه دي حلالې ترڅو پوري چې دانه وي معلومه سوې چې شرعي ذبح ترسره سوې ده.

سفارشات :

(۱) ..... مسلمانو هیوادونو ته په کار ده چې په خپلو هیوادونو کې زیات حیوانات وساتي د دې لپاره چې له نورو هیوادونو څخه د غوښو راغوبستلو ته اړتیا پاته نه سي.

(۲) ..... که چېرې غوښو ته اړتیا پیدا سي نو له اسلامي هیوادونو څخه دي راوغوښتل سي.

(۳) ..... ترڅو پوري چې اسلامي هیوادونه خپله کفالت په غاړه نه وي اخیستی تر هغو پوري

به حکومت غوښې برابر وونکي کمپنۍ دي ته اړ باسي چې د علماوو او ماهرینو وندونه هلته

ورسي او دا غوښتنه وکړي چې ذبح دي د اسلامي طریقې سره سمه ترسره سي، او هلته دي

داسي مسلمانان مقرر سي چې د دغه عمل نگراني کوي، او ترڅو پوري چې په دې هکله په

پوره ډول اعتماد نه وي ترلاسه سوی ترهغو پوري دي د شرعي ذبح سند يا سرټيفيکېټ نه ورکوي، دغه رنگه دي په اجمالي ډول داسي سند نه ویشي چي غوښې حلالې دي، یا په اسلامي طريقه سره ذبح ده.

- بلکه په سندکي به دهغو تړلو عناصرو وضاحت کوي کوم چي د شرعي ذبح لپاره لازم دي -
- (۴) ..... اسلامي حکومتونه دي دغو ښو پرکاتن باندې د دغه مجمل عبارت له لیکلو څخه کمپنۍ منع کړي چي ”غوښه حلاله ده“ ترڅو پوري چي ټول شرائط نه وي پوره سوي -
- (۵) ..... ”اسلامي فقه اکاډمي“ دي يو مجلس جوړ کړي، او د مختلفو کمپنيو نمائندگانو او ذمه دارانو ته دي بلنه ورکول سي او دهغوی په حضورکي دي د معاملي اهميت او دهغه صحيح طريقه او په دې هکله دي د اکاډمي سفارشات په تفصيل سره بيان سي -

والله أعلم وعلمه أتم وأحكم



